

Université de Montréal

**Rencontrer le Christ**  
**Ethnographie d'un centre de prière du Renouveau catholique**  
**charismatique**

par  
Guillaume Boucher

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences en anthropologie

Août 2013

© Guillaume Boucher, 2013





Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Rencontrer le Christ. Le Renouveau catholique charismatique, religion de relations  
Ethnographie d'une centre de ressourcement spirituel catholique

Présenté par :  
Guillaume Boucher

évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Josianne Le Gall, président-rapporteur  
Deirdre Meintel, directeur de recherche  
Géraldine Mossière, examinateur externe



## Résumé

Le Renouveau charismatique catholique met de l'avant une rencontre personnelle avec Dieu par le croyant, qui se voit habilité à exercer des dons— parmi lesquels nous retrouvons la guérison par l'imposition des mains, la glossolalie et les révélations.

La participation continue à un groupe religieux organisé de la part d'individus devenus autonomes dans leur relation à Dieu n'a pas encore fait l'objet d'une attention académique soutenue. La présente étude d'un Centre de prière du Renouveau catholique charismatique de Montréal, à partir d'une méthodologie d'inspiration phénoménologique et expérientielle, vise à développer cette problématique, tout en s'éloignant d'une compréhension purement rhétorique (Csordas 1997, 2001) de l'expérience charismatique.

La socialisation religieuse (Fer 2005, 2007) encadrant l'entrée d'un nouveau membre au Centre met en lumière les mécanismes d'encadrement institutionnel invisibles permettant l'intégration d'une communauté de croyants tout en laissant paradoxalement l'individu vivre une expérience religieuse personnelle.

Le sujet charismatique, socialisé religieusement dans une conversion vécue dans l'unité corps-esprit, développe de nouveaux modes d'attention somatique, permettant l'expérience de différentes intersubjectivités. Il en vient à partager un monde collectif de représentations et de sensations, développant parallèlement une agentivité accrue dans son rapport avec le sacré. Toutefois, alors que l'agentivité est usuellement conçue comme un acte de résistance, celle développée par les charismatiques va dans le sens d'une reproduction de la norme (Mahmood 2001). La socialisation religieuse établissant les paramètres d'émergence de cette agentivité, elle en constitue aussi le cadre délimitant son expression.

**Mots-clés :** Anthropologie, Renouveau catholique charismatique, socialisation religieuse, embodiment, agentivité

## Abstract

The Catholic charismatic renewal puts forward a personal encounter with God on the believer's part, who is then habilitated to exercise different charismas – among which we find healing through the imposing of the hands, glossolalia and revelations.

Continued participation in an organized religious group by now autonomous believers has not yet been the subject of sustained academic attention. The present study of a Montreal Catholic charismatic renewal's center of prayer, whose methodology is inspired by the phenomenological and experiential approaches, aims to develop this problematic, all the while marking a distance with a purely rhetorical understanding of the charismatic experience (Csordas 1997, 2001).

The religious socialization (Fer 2005, 2007) framing the admission of a new member at the Center, enlignens the invisible institutional mechanisms enabling the integration of a religious community all the while paradoxically enabling the individual to live an individualized religious experience.

The charismatic subject, religiously socialized through a conversion lived in a unification of the body-mind, develops new somatic modes of attention, and is thus enabled to experience different intersubjectivities. The subject comes to participate in a collective world of representations and sensations, developing in parallel an increased agency in his dealings with the sacred. Although agency is usually conceived as an act of resistance, the one developed by the charismatics brings about the reproduction of the norm (Mahmood 2001). Religious socialization establishing the parameter of emergence for this agency, it is also the frame circumscribing its expression.

**Keywords :** Anthropology, Catholic charismatic renewal, religious socialization, embodiment, agency

# Table des matières

<b>Rencontrer le Christ.....</b>	<b>i</b>
Ethnographie d'un centre de prière du Renouveau catholique charismatique .....	i
<b>Résumé .....</b>	<b>v</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>vi</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>vii</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>xii</b>
<b>1. Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Le catholicisme et la subjectivation de l'expérience religieuse .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 Posture initiale du chercheur .....</b>	<b>1</b>
<b>1.2. Le Renouveau catholique charismatique.....</b>	<b>3</b>
1.2.1. Rapports entre mouvement et institution, individu et collectif .....	3
1.2.2. Émotivité et autorité.....	3
1.2.3. Socialité différente.....	4
1.2.4. Encadrement et discernement.....	5
1.2.5. Auto-encadrement.....	7
1.2.6. Guérison.....	8
1.2.7. Dimension corporelle.....	8
1.2.8. Ritualité et rhétorique .....	10
<b>1.3. Déplacement de la problématique.....</b>	<b>11</b>
1.3.1. Modernité religieuse et persistance du groupe .....	11
1.3.2. Cadre conceptuel.....	12
<b>1.4. Le projet de recherche .....</b>	<b>15</b>
1.4.1. Le groupe étudié.....	15
1.4.2. Cueillette des données .....	15
1.4.3. Approche méthodologique .....	16
<b>2. Renouveau catholique charismatique : .....</b>	<b>19</b>
<b>Racines, autorité et globalisation .....</b>	<b>19</b>

<b>2.1. Émergence du Renouveau .....</b>	<b>19</b>
2.1.1. Un renouveau récurrent.....	19
2.1.2. Des racines protestantes.....	20
2.1.3. Autres apports.....	21
<b>2.2. Greffe catholique .....</b>	<b>22</b>
2.2.1. Contexte social et redéfinition des frontières.....	22
2.2.2. Actes et acteurs.....	24
2.2.3. Intégration : autorité et routinisation des charismes .....	25
<b>2.3. Au Québec .....</b>	<b>28</b>
2.3.1. Renouveau et globalisation.....	28
2.3.2. Contexte d'implantation.....	29
2.3.3. Conditions d'un succès initial au Québec.....	30
2.3.4. Composition du mouvement.....	31
<b>2.4. Conclusion .....</b>	<b>33</b>
<b>Entre universel et particulier.....</b>	<b>33</b>
<b>3. Centre catholique charismatique le Jourdain .....</b>	<b>37</b>
<b>3.1. Le Groupe Religieux .....</b>	<b>37</b>
3.1.1. Historique.....	37
3.1.2. Gouvernance .....	38
3.1.3. Membership.....	41
3.1.4. Recrutement.....	46
<b>3.2. Dogmes .....</b>	<b>48</b>
3.2.1. Croyances du groupe.....	48
3.2.2. Cadre normatif .....	50
<b>3.3. Activités religieuses .....</b>	<b>52</b>
3.3.1. Activités rituelles .....	52
3.3.2. Activités religieuses .....	56
3.3.3. Pratiques de guérison .....	57
<b>4. Socialisation charismatique .....</b>	<b>67</b>
<b>4.1. Le Centre comme lieu d'inculcation d'un habitus .....</b>	<b>68</b>
4.1.1. Activités et enseignements .....	70
4.1.2. Cadre pastoral .....	74

<b>4.2. Intégration de l'habitus dans la vie quotidienne .....</b>	<b>79</b>
4.2.1. Relations avec les non convertis .....	79
4.2.2. Relations avec les coreligionnaires .....	80
4.2.3. Implications au quotidien .....	82
<b>4.3. Conclusion .....</b>	<b>85</b>
<b>5. Conversion .....</b>	<b>89</b>
<b>5.1. La conversion et les questions qu'elle pose .....</b>	<b>91</b>
<b>5.2. Réinterprétation de soi.....</b>	<b>94</b>
<b>5.3. Performativité.....</b>	<b>98</b>
5.3.1. Pratiques réinterprétées.....	98
5.3.2. Nouvelles pratiques .....	100
5.3.3. Exercice des charismes.....	101
5.3.4. Gestuelle charismatique.....	103
<b>5.4. Conclusion .....</b>	<b>104</b>
<b>6. Religion incarnée.....</b>	<b>111</b>
<b>6.1. Sécularisation du corps et ré-enchantement charismatique .....</b>	<b>112</b>
<b>6.2. Embodiment .....</b>	<b>114</b>
6.2.1 Composantes de l'embodiment.....	116
6.2.2. Corps charismatique.....	121
<b>6.3. Nouveaux modes d'attention somatique, nouvelle intersubjectivité.....</b>	<b>122</b>
6.3.1. Intersubjectivité : de l'ethnographe au croyant.....	123
6.3.2 Prophéties et Écritures.....	125
6.3.3 Soi-même, les autres.....	126
6.3.4. L'invisible .....	129
<b>6.4. Conclusion .....</b>	<b>131</b>
<b>7. Conclusion : Quel Renouveau à venir ?.....</b>	<b>135</b>
<b>7.1. Renouveau et modernité avancée .....</b>	<b>135</b>
7.1.1. Entre pratiquant et pèlerin.....	135
7.1.2. Quelle authenticité ? .....	138
<b>7.2. Questions d'agentivité : résistance, transformation et reproduction.....</b>	<b>139</b>
7.2.1. Comme forme de résistance ? .....	140
7.2.2. Comme reproduction de la norme ? .....	142

<b>Bibliographie .....</b>	<b>148</b>
<b>Annexe 1 - Le Jourdain.....</b>	<b>i</b>
<b>Annexe 2 - Photographies du Congrès charismatique.....</b>	<b>ii</b>



*À mon grand-père Charles-Henri,  
pour m'avoir mis sur la piste*

## Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux qui ont rendu ce projet possible. Par leur confiance en moi, leur collaboration comme leur soutien, ils sont tout autant les artisans de ce mémoire que l’auteur de ces lignes:

En premier lieu, tous les catholiques charismatiques ayant accepté de partager avec moi leur temps et leur passion;

Ensuite, mes collègues, et tout particulièrement ma directrice de maîtrise, pour cette rigoureuse initiation à la recherche de terrain et son support de tous les instants. Une mention spéciale va aux membres et participants du GRDU qui ont fourni un cadre d’échange stimulant;

Enfin, toute ma gratitude à ma famille, Sandra, Manu et Ève, pour sa compréhension et sa présence tout au long du processus de recherche et de rédaction. Elle est une source de motivation intarissable, mon antidote infallible à la procrastination. J’aimerais aussi remercier mes parents pour leur amour inconditionnel. Un remerciement spécial est adressé à David Dubé pour les photographies présentées en annexe 2.

Finalement, j’aimerais remercier la fondation Berthelet-Aubin pour la bourse de rédaction octroyée.





# **1. Introduction**

## **Le catholicisme et la subjectivation de l'expérience religieuse**

### **1.1 Posture initiale du chercheur**

Le catholicisme qui nous fut transmis dans l'enfance se structurait comme « une organisation scolaire de croyances et de valeurs » (Lemieux 1990 : 161). Notre socialisation religieuse fut essentiellement le fait des écoles confessionnelles du Québec d'alors. Cette transmission religieuse fut permise par des « parents désireux de voir se transmettre les références religieuses encore portées par eux et les valeurs concomitantes » (Milot 1991 : 57), mais ne se reconnaissant pas les compétences pour le faire. En ce sens, nous sommes un véritable produit du « catholicisme culturel » (Lemieux 1990). Loin d'être un ovni dans le ciel religieux du Québec, notre parcours reflète le régime de religiosité (Meunier 2011) régnant à l'époque. Toutefois, loin de créer la « lignée croyante » espérée par les artisans ecclésiaux du système (Milot 1997), ce recours à la seule école pour transmettre la religion, jumelé à une pratique sporadique et peu enthousiaste de ses rites par nos parents, ont entraîné un refus catégorique du catholicisme de notre part à l'adolescence.

À l'instar de bien de nos compatriotes, l'Église catholique ne représentait alors à nos yeux que le prototype de la religion autoritaire et dogmatique (Lemieux 1992 : 27), dont la sociologie ne pouvait que relever « de la domination, de l'hégémonie et de l'influence » (Côté et Zylberberg 1990 : 83). Comment cette religion pouvait alors être source de valeur ou de légitimité pour nous (Meintel 2005 : 146) ? Cette religion scolaire a porté de bien curieux fruits. Néanmoins, ce travail aura permis minimalement un rapprochement avec le catholicisme. Ce genre de prise de distance ne semble pas étranger

aux chercheurs du catholicisme, tout en ne les disqualifiant pas de l'étude du phénomène (Lefebvre 2008).

Ce préambule voulait contextualiser la surprise réservée par notre « découverte » du Renouveau catholique charismatique. Pour reprendre les termes du sociologue Pierre Hegy, nous ne nous attendions pas à faire la rencontre d'un mouvement s'étant affranchi du Dieu de l'Ancien Testament - vengeur, colérique, représentant d'une hiérarchie absolutiste- pour pleinement embrasser le Dieu d'amour et de confiance du Nouveau Testament (Hegy 1978 : 10). Plus surprenant pour nous encore, l'affirmation d'une rencontre personnelle avec ce Dieu avancée par les charismatiques – et les conséquences portées par celle-ci. Pour le théologien Peter Hocken, anglican converti au catholicisme, cette « expérience transformatrice » fait accéder à des pouvoirs particuliers et rend possible l'exercice des dons spirituels manifestés à travers une multitude de gestes trahissant l'importance nouvelle revêtue par la dimension corporelle du culte chez les catholiques charismatiques (Hocken 1994).

Bref, ce catholicisme à saveur protestante, faisant une large place aux laïcs, tout empreint de sensualité et d'émotivité, mettant l'accent sur l'expérience religieuse de l'individu, ne pouvait qu'attiser notre curiosité. La distance entre nos préconceptions du catholicisme et le mouvement qui se présentait à nous explique la direction originelle de nos questionnements. Comment un tel mouvement pouvait-il exister au sein de l'Église catholique romaine ? Comment une église hiérarchique et centralisée (Hervieu-Léger 1999) pouvait-elle s'accommoder de l'existence en son sein d'un mouvement ainsi tourné vers l'expérience individuelle ? Quel genre de rapports ces deux spiritualités pouvaient-elles bien entretenir ?

## **1.2. Le Renouveau catholique charismatique**

### *1.2.1. Rapports entre mouvement et institution, individu et collectif*

Si penser le catholicisme au Québec c'est d'abord devoir se frotter à un impressionnant corpus de statistiques concernant des pratiques religieuses moribondes (Bibby et Archambeault 2008 ; Meunier et Wilkins-Laflamme 2011), s'attaquer au Renouveau, c'est devoir éplucher une quantité non-négligeable de réflexions sur les rapports entre l'institution et le mouvement, entre l'individu et le collectif, voire sur l'autorité religieuse elle-même. Les auteurs s'étant penchés sur le phénomène ont manifesté une certaine ambivalence envers l'individualisation qui marque le mouvement et l'impact qu'elle pouvait avoir sur l'institution.

Les auteurs les plus sociocentriques (Doutreloux et Degive 1978 ; Hervieu-Léger 1990, 1999 ; Côté et Zylberberg 1990), ceux dont la pensée trahit une certaine nostalgie pour la définition durkheimienne de la religion, ont tendance à appréhender la question sous un angle péjoratif. Mais comment ces auteurs pourraient-ils réagir autrement vis-à-vis un mouvement privilégiant l'interprétation personnelle alors qu'en théorie,

« Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité » (Durkheim 1912 ; 48) ?

### *1.2.2. Émotivité et autorité*

Pour la sociologue Hervieu-Léger, l'expérience charismatique et l'extase de l'émotion qu'elle privilégierait, ne sauraient créer le lien sociologique. Foncièrement « asociologique », cette expérience ne peut qu'être « un appauvrissement de l'imaginaire religieux, à une recherche régressive du contact immédiat avec les puissances surnaturelles, renouant avec l'univers pauvre de l'orgie et de la magie » (1990 : 241). Paradoxalement, l'auteur précise que devant cette expérience, le pratiquant opère une reconfiguration interne approfondissant alors son rapport à l'Église. S'il n'est plus à la

merci des dictats des autorités, il n'en cherche pas moins à vivre plus intensément sa religion.

Ce dédain pour l'émotivité est partagé par les anthropologues Doutreloux et Degive (1978) pour qui émotion et individualisation ne sauraient qu'être des échappatoires au réel, quand ils ne traduisent pas tout simplement une paresse intellectuelle. Paresse qui, *a contrario* de chez Hervieu-Léger, ne remettrait pas l'autorité religieuse en question. La parole appartient ici aux pasteurs et une hiérarchie s'établit au sein même des participants aux soirées de prière. Pour les politologues Côté et Zylberberg (1990), la « démocratisation de la mystique » qu'entraîne le Renouveau est une mutation du religieux frisant l'hédonisme. L'entrepreneurship sacré auquel se livrent les laïcs (surtout féminins) représenterait un élargissement du libre arbitre. Mais pour ces auteurs, cette prise en charge spirituelle par les fidèles ne saurait durer dans le temps. Ce chemin est « essoufflant » et « périlleux » et les charismatiques rentreront tôt ou tard au bercail, sous les auspices de leurs pasteurs.

L'émotivité et l'individualisation faisant l'apanage du mouvement ne s'accompagnent toutefois pas de condamnations unanimes. Si pour les sociologues français Martine Cohen et al. (2004), l'individualisation entraîne obligatoirement un déplacement de l'autorité - l'institutionnelle devant s'effacer au profit de la charismatique - ce n'est pas forcément aux dépens de la cohérence sociale ou de l'autorité elle-même. Au contraire, ce processus constituerait davantage une « re-sacralisation » de l'autorité, une redistribution de ses fondements. Pour les charismatiques, d'après ces auteurs, l'autorité serait désormais « moins fondé(e) sur (le) savoir religieux que sur un engagement personnel militant et de l'expérience religieuse proche « des jeunes » (Cohen et al. 2004:13). Non pas « asocial », mais autrement social.

### 1.2.3. *Socialité différente*

Cette idée que la socialité charismatique est différente de la socialité ambiante est partagée par quelques auteurs (Lane 1978 ; Chagnon 1979). Pour ceux-ci, en misant sur la



transformation de l'individu en tant que préalable à la transformation de la société, les charismatiques peuvent difficilement être accusés d'égoïsme ou d'individualisme à outrance. S'ils n'exercent l'agentivité décernée par leurs charismes qu'à l'intérieur du cadre « pentecôtiste » (Drooger 1994), ils n'en demeurent pas moins que leur religiosité laisse voir une recherche de la présence des autres, voire même une orientation de leurs pratiques en fonction du bien-être des autres. Les auteurs soulignant cet altruisme religieux chez les groupes d'inspiration chrétienne pratiquant la guérison (McGuire 1988, 2008 ; Meintel 2007), avancent que ces fidèles habitent un projet collectif, un monde cohérent de rituels et d'expériences, de valeurs et de langage dans lequel ils ne sont pas nés (Csordas, 2001; 42). Ils vont chercher à rejoindre d'autres coreligionnaires pour vivre en leur compagnie cette autre socialité. Souvent par le biais des groupes de prières, ils se rassemblent pour former de nouvelles communautés de partage du sacré.

#### *1.2.4. Encadrement et discernement*

Certains auteurs (Lampe 1998 ; Mariz et Machado 1998) font ressortir les aspects par lesquels la pratique charismatique correspond davantage à une religiosité populaire, « un type de religiosité traversé de distorsions et qui a besoin d'être "purifié" », à opposer à celle d'une élite garante d'orthodoxie. Bien que le contexte géographique de ces études teinte certainement leur analyse – les deux sociologues abordant une société brésilienne, haut-lieu des diversités religieuses et culturelles (Mariz et Machado 2008: 292)- il ne faut toutefois pas perdre de vue que le Renouveau est né au sein des élites catholiques (voir Chapitre 1). Cette origine explique probablement pourquoi les pratiques charismatiques ont rapidement attiré un regard attentif des autorités catholiques plutôt qu'une pure et simple désapprobation. Il n'en demeure pas moins que l'intériorisation et la liberté d'accès au sacré soulèvent la question de l'encadrement possible des croyants, encadrement de la part de l'Église comme du mouvement lui-même. Les réponses données varient en fonction du point de vue adopté.

Pour les théologiens, la question se pose avec acuité : comment distinguer le ministère charismatique, reconnu et individuel, du ministère institutionnel ? Le charisme

circule à la guise de Dieu, qui choisit le véhicule « de ses actions, des personnes ou des phénomènes qui ne relèvent pas des institutions préétablies » (Lehmkhuler 2011 : 111). Comment reconnaître et contrôler un tel ministère charismatique ? Les réponses des théologiens et des autorités vont faire ressortir la notion de discernement à exercer dans le déploiement des charismes (Roman Catholic Church 1974; Lehmkhuler 2011 ).

Le discernement « est l'art ou le don de reconnaître ce qui vient de Dieu et ce qui n'en vient pas » et il « s'acquiert et vient se greffer sur des dispositions ou des talents naturels » (Custeau et Michel 1974 : 12-13). Les directives quant aux possesseurs légitimes d'un tel don sont claires: «To the bishop of the diocese belongs the competence of discerning the gifts » (Roman Catholic Church 1974 : 580). Malgré cette affirmation d'autorité, l'Église tentera de se prémunir contre toute velléité d'oppression pouvant la traverser. Elle spécifiera que sa gouverne doit faciliter et permettre l'épanouissement des charismes des fidèles.

La part d'arbitraire contenue dans ces directives ecclésiastiques ne manquera pas d'être soulignée. Karsten Lemhkhuler (2011) recommande d'ailleurs l'émission de meilleures lignes directrices pour développer ce discernement. D'après le théologien, certains critères permettent de conserver une mesure d'objectivité dans le jugement du bien-fondé d'une pratique charismatique. Ainsi, une prière chrétienne de guérison doit être faite au nom de Jésus-Christ. Les prières et liturgies quant à elles doivent être examinées à la lumière de leur conformité aux Écritures. Les guérisons doivent éviter toute attitude tapageuse et se préserver de l'érection d'un culte de la personnalité autour des guérisseurs ou des prophètes. Les « formes revêtant un caractère hystérique, artificiel, théâtral ou sensationnel » détournant de l'action de Jésus sont à prohiber. Parallèlement, un culte de guérison doit éviter toute forme de commercialisation. Aucune pression (y compris spirituelle) ne doit s'exercer sur ceux qui demandent la guérison. Et enfin, la guérison ne doit pas être annoncée comme un dû ou comme un évènement prévisible (Lemhkhuler 2011 : 127-128).

### *1.2.5. Auto-encadrement*

Les membres du mouvement lui-même vont produire des comptes rendus et des guides pour que se dissémine et se reproduise la pentecôte catholique. Le couple Kevin et Dorothy Ranaghan (1972 [1969]), le père Edward O'Connor (1971), les pères Custeau et Michel (1974) vont publier dès les débuts du mouvement des ouvrages apologetiques. Ils y soulignent les fondements théologiques de l'expérience charismatique (rapportés à l'époque paulinienne) tout en insistant sur les possibilités de renouvellement offertes par les charismatiques à l'Église. Ils vont aussi voir à instaurer les bases des groupes de prière : les conditions de réunions, le déroulement de celles-ci, les charismes à développer ainsi que l'esprit dans lequel les nourrir, les cultes de guérison vont être rapidement balisés. Que les initiatives proviennent des laïcs ou des prêtres engagés dans le mouvement, une évidence se pose : il n'existe pas de véritable opposition entre les charismatiques et l'institution. Certains auteurs vont tout de même souligner que certains laïcs charismatiques tentent de conserver une distance avec l'Église (Lane 1978 ; Csordas 2001). Ces tentatives sont toutefois davantage motivées par le souci de conserver leur initiative personnelle que par volonté de rébellion envers l'institution.

Malgré ces réserves, ces mêmes auteurs reconnaissent qu'au final, la tendance dominante du mouvement n'est pas à la remise en question, mais à la reconfiguration interne de la pratique. La « valorisation du choix personnel face à la contrainte institutionnelle » permet un jeu avec la norme qui facilite la coexistence paisible entre les initiatives personnelles et les directives institutionnelles (Hervieu-Léger 1999: 95). Ce qui semble vraiment démarquer le fidèle charismatique du pratiquant catholique « mainstream » est la possibilité accrue d'exercer son agentivité permise par les charismes. Pour l'anthropologue Csordas, cette agentivité est un thème dominant de la religiosité charismatique en tant que « human creativity, specifically, the transformation of self and habitus by practice and performance in a Charismatic world » (Csordas 2001: 249).

### *1.2.6. Guérison*

Ce potentiel transformateur se manifeste notamment par les pratiques de guérison des charismatiques, autre point majeur de la littérature concernant le mouvement. Ces techniques de guérison s'adressent essentiellement au croyant dans son rapport avec lui-même. L'adhésion au mouvement s'accompagne effectivement d'une guérison de la mémoire (Charuty 1987), d'une recomposition du soi (Chagnon 1979), d'une croissance personnelle ou d'une sensation de « complétude » (Prosser 1978), ce que l'anthropologue André Droogers (1994) qualifie de recherche d'un « holisme » marquant la fin de la division « corps-esprit ».

Cette guérison, agissant comme conversion (Cohen 1989) au mouvement charismatique, opère une réhabilitation du corps qui se manifeste sur plusieurs plans. Pour Peter Hocken (1994), la place accordée au corps devient même une caractéristique principale de la religiosité pentecôtiste, au même titre que l'égalitarisme ou l'oralité. Cette dimension corporelle est perceptible dans les cultes où les fidèles tapent des mains, lèvent les bras au ciel, dansent et s'imposent les mains. Cette spiritualité incarnée est suffisamment distincte pour créer des tensions dans les paroisses où catholiques « mainstream » et charismatiques se côtoient. L'anthropologue Eric Hoenes del Pinal, dans son étude argumentant « that like spoken language, gestures and other visible bodily communicative practices are subject to ideological regimentation » (2011 : 598), démontre en effet comment la pratique rituelle incarnée des gens vient à être perçue comme un signe de leur engagement religieux, ou plutôt de la « couleur » de leur engagement. L'attitude corporelle traduit pour les uns et les autres la rectitude morale - ou non - des fidèles durant le culte.

### *1.2.7. Dimension corporelle*

La profondeur de signification que peut prendre le corps et sa gestuelle n'a pas échappé à l'anthropologue Thomas Csordas. Ayant étudié les catholiques charismatiques américains depuis 1973 (Dericquebourg 1998 : 142), ses observations l'ont amené à

développer l'idée d' *embodiment* comme « our fundamental existential condition, our corporeality or bodyliness in relation to the world and other people » (Csordas 2011a : 137). D'après l'auteur, cet *embodiment* est le lieu de rencontre de l'intention<sup>1</sup>, de la pratique<sup>2</sup> et du discours<sup>3</sup>. Au nexus de ces trois concepts, ancrée dans le corps, émerge l'agentivité des acteurs. Cette vision du corps est en fait une reconnaissance de son historicité et de son existence en tant que phénomène culturel (Csordas 1994 : 4). L'auteur en est venu à définir la culture de ses informateurs comme étant le fruit - et l'incarnation - de 3 thèmes psychoculturels américains, soit la spontanéité (se manifestant dans les débuts des années '70 comme un rejet de l'idée de rituel, trop organisé pour les charismatiques), le contrôle (dans l'abandon au Christ et dans les accusation d'influences démoniaques lorsque survient une perte de contrôle du point de vue émotif) et l'intimité (manifestée dans l'emphasis sur la communauté, l'imposition des mains, la rencontre d'un Dieu personnel, le témoignage) (Csordas 1997). Ces trois thèmes se réunissent chez le charismatique pour recomposer son identité en tant que « soi sacré <sup>4</sup> ».

Le milieu social dans lequel le charismatique évolue, les interactions qu'il entretient avec ses co-religionnaires, l'attention qu'il porte aux manifestations des thèmes psychoculturels, tout ceci constitue pour Csordas un nouveau mode d'attention somatique. Des « culturally elaborated ways of attending to and attending with one's body in surroundings that include the embodied presence of others » (1993 : 138), les modes d'attention somatique permettent la reconnaissance d'une sensation du corps et de l'interpréter dans la relation intersubjective entretenue avec les autres et son milieu. Le corps charismatique devient pour Csordas un médium à la fois pour « être au monde » et

---

<sup>1</sup> Csordas s'inspire de la notion de Merleau-Ponty. La compréhension de l'auteur est que « Our bodies-in-the-world are neither passive nor inert – they are not 'just there'. It is more accurate to say that we are bodies toward the world, bound to it by the web of intentional threads that issue from us » (Csordas 2011 : 140).

<sup>2</sup> Inspiré de Bourdieu, Csordas interprète la pratique comme un terme composite fait simultanément d'actes et de contraintes, de comportement et d'environnement. Elle est une production conjointe du social par le monde et le corps (Idem?).

<sup>3</sup> Empruntant ici à Foucault, Csordas affirme que c'est aussi par les pratiques discursives que la création de la vérité et de la connaissance – dont l'exercice du pouvoir – s'effectue (idem?).

<sup>4</sup> Traduction libre de « sacred self ».

pour « comprendre le monde ». Ce médium engage le monde selon une multiplicité de modalités sensorielles, sensations physiques n'étant plus considérées dans le seul vase-clos d'un corps isolé mais comme voies de connaissance du monde nous entourant.

Malgré toute l'attention que les études de Csordas portent au corps, il en ressort une paradoxale impression d'absence de corporalité dans le vécu religieux des charismatiques. Cette absence perçue provient sans doute de l'accent mis par l'auteur sur la place du langage. Pour plusieurs chercheurs (Prosser 1978 ; Doutreloux et Degive 1978 ; Hocken 1994), l'oralité est une caractéristique importante du Renouveau. Chez Cordas toutefois, l'oralité devient partie prenante de l'*embodiment*. À ce titre, il affirme que « language gives acces to a world of experience in so far as experience comes to, or is brought to, language » (Csordas 1994 : 11). Cette prévalence du « dire » sur le « faire » (ou même sur « l'être ») se manifeste dans toute sa conception de la ritualité charismatique – en plus de se faire sentir chez quelques autres chercheurs, comme nous le verrons dans ce qui suit.

#### *1.2.8. Ritualité et rhétorique*

On ne devrait pas s'étonner du lien tissé entre rite et oralité, Malinowski (1975 [1933]) ayant élevé la ritualité au rang de manifestation physique du mythe. L'anthropologue Martin Lindhart (2011) remarque que cette ritualité peut être difficile à cerner chez les charismatiques, notamment du fait que les premiers concernés ont tendance à partiellement nier cet aspect de leur vie en Église (Lindhart 2011: 2). Sans doute pouvons-nous reconnaître ici le souci de spontanéité déjà énoncé par Csordas. Malgré cette apparente difficulté, Lindhart recense de nombreux ouvrages portant sur la vie rituelle des courants autant pentecôtistes que charismatiques. Aux ouvrages qu'il relève, nous pourrions aussi ajouter ceux de l'ethnologue français Sylvain Parasie (2005), explorant la présence divine en tant que fruit d'un consensus permis par la communication rituelle; ou ceux de l'anthropologue néerlandais Gerard Roelofs (1994), pour qui la traduction de l'expérience charismatique en narratif religieux est ultimement une source de stagnation de leur créativité initiale. À l'instar de Csordas, ces deux auteurs accordent une certaine prévalence à la composante orale de la ritualisation charismatique.

Peut-être à l'insu des auteurs, ces idées reprennent à leur compte la théorie de Csordas selon laquelle la vie spirituelle charismatique est avant tout marquée par la loquacité. D'après l'auteur, tout ce qui s'y déroule est très verbale, «*Bound by the mortar of oral performance, ritual events become the building blocks of Catholic Charismatic*» (Csordas 1997 : 21). Alors que l'auteur nous offre des outils pour comprendre les interactions sociales par-delà les manifestations visibles ou audibles ordinairement privilégiées par la pensée occidentale, il s'empresse d'enfermer la socialité rituelle charismatique dans un carcan oral somme toute convenu. Peut-être est-ce la faute d'une méthodologie reposant davantage sur les entrevues et une approche inspirée par les théories psychologiques (Csordas 2011b) ? D'autres auteures (McGuire 1996 ; Mossière 2004) se seront inspirées des concepts de l'anthropologue pour développer une approche mettant plus en valeur la corporalité de la vie religieuse des pentecôtistes-charismatiques.

Pour la sociologue américaine Meredith McGuire, une approche du corps comme «*fundamental phenomenological basis for knowing our everyday worlds and interacting with them*» (1996 : 112) permettrait de découvrir la façon dont le corps est en soi une voie de connaissance, et partant, une voie de communication. Pour l'anthropologue Géraldine Mossière, l'expressivité corporelle du rituel, en inscrivant de nouveaux codes de comportements chez le croyant, élève l'interaction gestuelle au rang d'outils de communication soudant les membres de la communauté (2004: 124).

### **1.3. Déplacement de la problématique**

#### *1.3.1. Modernité religieuse et persistance du groupe*

Il est tentant de voir dans la spiritualité charismatique une manifestation de la modernité religieuse définie par la sociologue française Danièle Hervieu-Léger (1999). Les nouvelles figures de cette religiosité favorisent l'expérience personnelle, expriment une autonomie croissante par rapport au corps doctrinal géré par l'institution, creusent le fossé entre croyance et appartenance et mettent à l'épreuve l'emprise des clercs sur leur vie

religieuse. Leur spiritualité n'est plus une obligation externe mais un besoin intérieur auquel ils vont répondre selon leur convenance (Hervieu-Léger 1999: 96).

Toutefois, malgré les traits partagés par les charismatiques avec le pèlerin et le converti d'Hervieu-Léger, l'autonomisation des catholiques charismatiques ne semble pas aller dans le même sens que celles des figures idéale-typiques de la sociologie. Au contraire, comme nous l'avons vu, les relations entre le Renouveau et l'autorité ecclésiastique ne semblent pas poser problème. La revue de la littérature nous aura montré que si l'expérience charismatique demande un minimum de surveillance, elle ne semble pas opprimée ou même contestée. Elle sera même célébrée parmi les plus hauts échelons de la hiérarchie catholique (Suenens 1995). Dans le chapitre abordant l'origine du mouvement, nous verrons plutôt comment Renouveau et Église paraissent vouloir faire corps et cause commune plutôt que de s'éloigner l'un de l'autre.

Ceci étant pris en considération, un nouveau questionnement apparaît alors. Pourquoi un fidèle, apparemment autonome dans son rapport à Dieu et au sacré, cherche-t-il à demeurer au sein d'une institution, d'un groupe organisé, où il demeure soumis à un rapport d'autorité? Comment s'assure-t-on de son assentiment continu? L'agentivité reçue lors du baptême dans l'Esprit ne vient-elle pas avec une certaine mesure de résistance (Csordas 2011a : 142 ; Landry 2010 : 222) ?

### *1.3.2. Cadre conceptuel*

La réflexion sur la relation entre individus autonomes dans leur foi, leur rapport au sacré et leur participation dans un groupe organisé impliquera des concepts abordés au cours de la revue de la littérature. Nous posons l'hypothèse qu'un certain nombre de mécanismes peut rendre compte de la participation continue de croyants autonomes dans leur relation à Dieu dans une Église autrement fortement bureaucratisée. Pour démontrer cette hypothèse, nous aurons d'abord recours à l'idée d'une socialisation religieuse encadrant l'entrée d'un nouveau membre, et structurant la présence continue de membres de longue date, dans le Renouveau charismatique. Ce concept de socialisation religieuse



vient de l'anthropologue Yannick Fer, qui l'a développé en étudiant une Église pentecôtiste de Polynésie française. L'auteur a mis à jour les mécanismes d'encadrement institutionnel invisibles (2005, 2007) permettant la socialisation religieuse communautaire de croyants vivant paradoxalement une expérience religieuse individualisée.

Le concept de socialisation religieuse nous permettra aussi de mettre à jour les méthodes par lesquelles le corps pastoral (composé de laïcs et de clercs) du Centre charismatique à l'étude en vient à guider les membres dans une conversion conçue comme une herméneutique du soi. Ce concept, proposé par l'anthropologue Géraldine Mossière (2012) avance que la conversion est un acte performatif, c'est-à-dire qu'il se compose de répétitions des normes à travers un entraînement du corps, des émotions et de la raison. De la sorte, les pratiques religieuses du nouveau converti acquièrent le statut d'un nouvel habitus. Ainsi,

« la conversion constitue un processus long et continu d'auto-subjectivation qui ne s'appuie ni sur une opposition entre deux mondes, ni sur un détachement par rapport à son corps. Il s'agit d'un « rapport complet achevé de soi à soi », ou « d'adéquation de soi à soi » qui s'accomplit par l'exercice, la pratique, l'entraînement, l'âksesis plus que la connaissance du soi. Dans ce processus téléologique, c'est tout l'être qui se concentre sur le soi comme seul et unique objectif » (Mossière 2012 : 8).

La conversion comme une herméneutique du soi rend compte de l'intériorisation et de l'appropriation de la socialisation religieuse charismatique ainsi que des conséquences qui en découlent.

L'une de ces conséquences est le nouveau rapport au corps développé par le sujet charismatique. Nous le verrons, cette idée est largement redevable aux travaux de Csordas. Nous tenterons toutefois de dépasser le cadre étroit de la rhétorique qu'il emploie pour faire valoir pleinement l'aspect incarné de l'expérience charismatique. Ce constat repose sur une idée du corps comme étant le siège de la subjectivité. Cette approche ne considère plus le corps comme une entité simplement biologique mais comme un « indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world » (Csordas 1994 : 12). Nous nous attarderons au corps comme « some of the thoroughfares by which the individual's body, mind, and self and society

interpenetrate » ainsi qu'en tant que voie vers la connaissance (McGuire, 1996 : 103, 111). Le sujet charismatique, socialisé religieusement dans une conversion vécue dans l'unité du corps-esprit, développe un « corps baroque moderne », c'est-à-dire qu'il est "characterized by a heightened sensuality, and is in addition 'internally differentiated, prone to all sorts of doubts and anxieties, and to be arenas of conflict' (Csordas 1997: 47). Ainsi ouvert à de nouveaux modes d'attention somatique, le sujet charismatique développe différentes intersubjectivités : à soi, aux autres, et au divin.

L'intersubjectivité développée par les charismatiques correspond au type d'intersubjectivité expérientielle identifiée par Goulet, c'est-à-dire qu'elle donne « l'occasion d'avoir un aperçu des expériences et réalités morales, émotionnelles, physiques, intuitives et spirituelles d'autrui en prenant part aux transformations » (2011a : 118) réalisées par leurs coreligionnaires. Le subjectif devient ainsi l'intersubjectif, le personnel devient interpersonnel (Goulet 2011b : 64). À l'instar des anthropologues expérientiels, le nouveau charismatique en vient à partager un monde collectif, non seulement de représentations mais aussi de sensations. Parallèlement, le sujet charismatique développe une agentivité accrue dans son rapport au sacré. Alors que dans le courant « traditionnel » catholique, le sacré est historiquement un monopole ecclésiastique (Taylor 2007 ; McGuire 2008), dans le Renouveau, de par les modes d'attention développés et l'intersubjectivité permise par ceux-ci, les croyants ont accès et manipulent le sacré.

Toutefois, alors que l'agentivité est usuellement conçue comme un acte de résistance, celle développée par les charismatiques se développe plutôt dans le sens d'une reproduction de la norme (Landry 2010). C'est ici que la socialisation religieuse entre en jeu. Elle crée le cadre à l'intérieur duquel cette nouvelle agentivité charismatique va s'épanouir sans nécessairement remettre en question les figures d'autorité présentes. Un tel cadre conceptuel, inspiré des concepts de Csordas tout en s'éloignant de son approche rhétorique, devait nécessairement passer par une méthodologie différente de la sienne. Nous la présentons dans les lignes qui suivent.

## **1.4. Le projet de recherche**

### *1.4.1. Le groupe étudié*

Notre mémoire se concentre sur l'étude d'un Centre catholique charismatique de Montréal. Nous sommes entrés en contact avec ce groupe lors de notre participation en tant qu'auxiliaire de recherche pour le projet de recherche « Pluralisme et Ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec » du GRDU, sous la direction du professeur Deirdre Meintel. À la recherche d'un groupe catholique d'installation récente (depuis les années '60) ou présentant de nouvelles formes de pratiques (Meintel 2011), nous avons pris connaissance du Renouveau charismatique par l'entremise d'un membre de notre famille ayant assisté, avec quelques appréhensions, à l'arrivée du mouvement au Québec alors qu'il était en communauté religieuse. À l'instar de bien de nos contemporains, nous avons pris d'assaut l'Internet (Meintel 2012) à la recherche de plus amples informations concernant ce mouvement. Du coup, nous espérions aussi trouver un groupe accessible. Nous sommes alors tombés sur la publicité d'un congrès charismatique se tenant dans une église non loin de notre résidence. De là, nous sommes remontés jusqu'au Centre, qui voyait à l'organisation du congrès.

Nous nous sommes rendus à l'une de leurs soirées de prière tenue dans une église de Rivière-des-Prairies. Nous y avons alors fait la rencontre du président du CA du Centre, qui s'est immédiatement offert pour nous aider dans notre recherche. Il nous confiera plus tard qu'il s'était donné la mission de nous convertir. Grâce à son zèle évangéliste, nous avons eu accès au Centre ainsi qu'à l'ensemble de ses bénévoles.

### *1.4.2. Cueillette des données*

Nous avons fréquenté le groupe sur deux périodes de deux mois et demi chacune (été 2011 et hiver 2013). Au cours de chacune de celles-ci, nous avons effectué de nombreuses observations de rituels, participé en tant que bénévole à l'organisation d'activités religieuses et effectué 2 retraites en tant qu'observateur-participant. Lors de la première période d'enquête, nous avons participé au 10<sup>ème</sup> congrès national du Renouveau

charismatique. S'étendant sur quatre jours, ce congrès nous aura mis en présence d'un vaste réseau charismatique en plus de nous faire participer à un large échantillonnage d'activités. Outre ces observations-participantes, nos données sont constituées de nombreuses entrevues informelles et de dix entrevues semi-dirigées.

Les grilles d'observations utilisées se concentraient sur le déroulement du rituel : les participants, leurs discours, leurs attitudes corporelles, les chants, la gestuelle et les interactions entre les participants. La grille d'entrevue employée se concentrait sur l'historique religieuse du répondant, sa socialisation, son expérience de conversion, ses activités religieuses et ses croyances ainsi que sur l'importance accordée à la participation aux activités du Centre. Les entrevues se sont déroulées pour la grande majorité au Centre (8 entrevues sur 10), soit dans des cellules de prière, soit dans les bureaux ou bien la salle du CA. Deux entrevues ont eu lieu au domicile des répondants, ce qui nous a permis d'observer le milieu de vie de ces répondants.

#### *1.4.3. Approche méthodologique*

En parallèle aux grilles assurant une cueillette de données objectives, nous avons fait le choix d'une approche d'inspiration phénoménologique et expérientielle. Pour dépasser le cadre d'une compréhension purement rhétorique (Csordas 1997, 2001) de l'expérience charismatique, une participation radicale à leur mode de vie (Goulet, 2011b) nous paraissait la seule façon d'atteindre « people's multiple, simultaneous, compelling concerns (...) to grasp what is at stake and how they, people in various positions, feel-think and act » (Wikan 1991 ; 291).

À l'exception du président, peu de répondants ont manifesté le désir de nous convertir. De socialisation catholique, nous partageons plusieurs références implicites de nos répondants et notre présence au Centre leur suffisait pour conclure que nous cheminions dans le christianisme, peu importe les dénégations avancées.

Cette approche, si elle permet d'approcher la « dimension existentielle de l'expérience religieuse » (Mossière 2004 : 127), demande une bonne part de réflexivité et aussi un certain lâcher-prise. D'une part, notre présence ne pouvait passer inaperçue. Le fait que nous soyons un homme, jeune de surcroît, dans un groupe majoritairement féminin et relativement âgé, suscitait curiosité et espoir. Plusieurs informateurs n'ont pas caché leur désir de nous voir participer davantage à la vie « de la maison ». Il faut dire que la main d'œuvre du Centre se fait vieillissante et que notre enthousiasme à l'effort était considéré par plusieurs comme un atout. Les activités de bénévolat, les chants, danses et prières se trouvaient les limites acceptables de notre participation. La peur du ridicule et l'ambivalence devant les paroles des prières et les chants ont été les principaux obstacles à surmonter. Nous n'avons par contre jamais tenté de parler en langue ou proposé de notre propre chef de prier sur les gens<sup>5</sup>. La démonstration feinte de charismes aurait dépassé les limites de l'éthique en plus de nous placer dans une situation de conversion : nous n'étions jamais qu'à une manifestation visible de l'esprit d'être coopté par le groupe.

---

<sup>5</sup> Nous aurons par contre été obligé de le faire dans le cadre d'une activité sur l'imposition des mains donnée lors du Congrès.

*Montréal, Jeudi 28 juillet 2011*

*Il est 15h50. Je suis en avance pour mon rendez-vous de 16h avec la coordonnatrice du Jourdain, Jeanne Larouche (pseudonyme). J'ai réussi à obtenir ce contact par l'entremise du président du conseil d'administration du centre, Pierre Bienvenue (pseudonyme). Alors que j'entre sur la propriété et que je me dirige vers la porte d'entrée principale du bâtiment, je passe devant la porte secondaire, celle de la chapelle. À travers les portes ouvertes, je peux discerner un petit groupe de personnes à la tête grise. Un « Je vous salue Marie » se rend jusqu'à mes oreilles.*

*Arrivé à l'accueil, une dame dans la soixantaine m'explique qu'il n'y a personne au bureau. Tout le monde assiste au chapelet dans la chapelle. J'attends donc dans le hall d'entrée. Les murs du poste d'accueil sont couverts de bibliothèques, remplies de livres sur le catholicisme. Des chapelets et des croix à vendre sont aussi exposés. Dans le hall d'entrée, un petit meuble offre une série de pamphlets sur des fondateurs du mouvement, le frère André, des prières et les offres de services du centre. Des CDs de chants religieux y sont aussi en vente. Une crèche grand format fait face à cet autel de produits religieux.*

*Les prières prennent fin et une dame dans le milieu de la cinquantaine, en jupe longue et chemisier blanc, vient m'accueillir. Mme Larouche m'invite dans son bureau, situé derrière le poste d'accueil. Un crucifix sur le mur constitue la principale décoration de l'endroit. Le poste de travail de la coordonnatrice est encombré de feuilles. Un vieil ordinateur est placé sur un petit meuble au côté du bureau principal. Je présente rapidement le projet de recherche et je lui demande de me parler du Renouveau.*

*Quelle serait la philosophie du mouvement? « Nous, c'est vraiment l'essence de la foi catholique : la prédication de la parole, et les signes qui l'accompagne, comme la guérison et la libération. C'est le respect des dix commandements, les sacrements, l'adoration du Saint-Sacrement et le rosaire. Le Renouveau, c'est un peu le passage de l'Ancien au Nouveau Testament. On ne veut pas abolir mais parfaire. »*

## **2. Renouveau catholique charismatique :**

### **Racines, autorité et globalisation**

Dans ce chapitre, nous aborderons l'histoire du Renouveau catholique charismatique. De ses racines protestantes à la greffe catholique, nous adresserons les principales caractéristiques de ce mouvement chrétien. En nous penchant sur son passage des États-Unis au Québec, nous illustrerons les similitudes que partagent les contextes d'émergence américain et québécois du catholicisme charismatique ainsi que les modalités de globalisation du mouvement.

#### **2.1. Émergence du Renouveau**

##### *2.1.1. Un renouveau récurrent*

À notre premier contact avec la spiritualité catholique charismatique<sup>6</sup>, nous étions tentés de conclure que l'émergence du Renouveau était en quelque sorte une réaction à l'autorité et à la rigidité du catholicisme post-réforme. Toutefois, placé face à un arbre généalogique plus rigoureux du RCC, nous avons dû admettre que notre conclusion était quelque peu hâtive. Cette mouvance puise plutôt ses racines au sein même de la tradition chrétienne. Le théologien Peter Prosser (1978) ainsi que l'anthropologue et historienne canadienne Karla Poewe (1994) relèvent tous deux que le christianisme n'est pas étranger aux « revivalismes » périodiques. Les auteurs citent à l'appui les vagues de renouveau successives s'étant emparées de la chrétienté au cours de son histoire. Les Franciscains au 12<sup>ème</sup> siècle, les Jansénistes et les Quiétistes des 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup>, les Camisards, les Albigeois et les églises vaudoises au 13<sup>ème</sup>, ainsi que les Quakers, Puritains et Méthodistes du 17<sup>ème</sup> au 19<sup>ème</sup> (Prosser 1978; Poewe 1994) démontrent bien que le Renouveau catholique

---

<sup>6</sup> Voir Introduction.

charismatique et son prédécesseur immédiat, le pentecôtisme, se situent dans une lignée ancienne et fertile, celle d'une « long, slow, and consistent increase in religious participation » (Poewe 1994: 4). La dissidence envers une expérience religieuse appauvrie et institutionnalisée est inscrite dans la généalogie-même du Renouveau.

### *2.1.2. Des racines protestantes*

Par-delà l'esprit qui anime le mouvement, le Renouveau catholique charismatique est l'héritier direct, en ce qui concerne sa forme et ses expressions, du pentecôtisme protestant (Poloma 1982 ; Hocken 1994). La date précise de ses débuts est sujette à débat (soit 1901 ou 1906<sup>7</sup>), mais un fait demeure : un groupe de prière méthodiste – méthodisme s'étant lui-même érigé en opposition à la rigidité et la dépersonnalisation religieuse du 18<sup>ème</sup> siècle (Poloma, 1982 : 8)- s'est rassemblé afin de palier à l'ossification perçue de leur tradition religieuse. Cette tentation ne semble pas propre aux méthodistes puisque ce premier groupe se voulait œcuménique. Parmi les personnes présentes, il fallait compter douze ministres représentant trois autres dénominations : les presbytériens, les baptistes et le mouvement de la sainteté (Prosser 1978 : 7).

Le groupe de Charles Parham fait une expérience religieuse extatique et contagieuse. Le pentecôtisme s'étend rapidement à travers les différents courants protestants mais se heurte aux sensibilités des grandes dénominations en place. Les croyants se réclamant de cette nouvelle pentecôte sont déconsidérés. Leurs services sont dits « désordonnés » par les tenants d'un culte plus respectueux des conventions de l'époque (Poloma 1982 : 8). Les pentecôtistes font l'expérience de la glossolalie, ont des révélations et vivent une relation personnelle avec le divin. À travers leur culte, ils opèrent une réhabilitation du corps, du sacré et de l'émotion dans un univers religieux et social qui s'en était depuis longtemps dégagé. Les grandes dénominations protestantes éprouvent un

---

<sup>7</sup> Tout dépend si l'on privilégie l'expérience d'une nouvelle Pentecôte faite par Charles Parham et son groupe de prière en 1901 à Topeka, au Kansas, ou si l'on reconnaît l'influence majeure qu'à



certain malaise alors qu'elles sont confrontées à un mouvement qui se veut un «retour de l'initiative religieuse de la part des gens ayant été exclu des moyens de production du sens religieux<sup>8</sup>» (Droogers 1994 : 35). Les pentecôtistes, à travers le baptême de l'Esprit, vont renouer avec le pouvoir d'agir –officiellement- dans leur environnement religieux.

Les premières grandes églises où le pentecôtisme s'introduit réagissent fortement. Pour contrer le mouvement, les églises luthériennes, presbytériennes et méthodistes vont avoir recours à différents moyens pour rendre illégitime le mouvement émergent: procès d'hérésie, schismes et autres accusations de troubles psychiatriques seront portés contre les premiers pentecôtistes (Prosser 1978 : 16). Quelques événements viendront toutefois aider à la normalisation du mouvement au sein du protestantisme. En 1961, Denis Bennett (épiscopalien) fait l'expérience du pentecôtisme et se voit par la suite confier le diocèse de Seattle. Il y entame des activités charismatiques avec l'accord de son supérieur. Ce serait là le début du renouveau charismatique anglican. Deux livres seront publiés qui auront aussi une influence positive sur la perception du mouvement : « *The Cross and the Switchblade* » et « *They Speak with Other Tongues* » offriront une image avantageuse de la force évangélisatrice des adeptes de la Pentecôte (Prosser 1978: 17-18). Une certaine routinisation du mouvement –routinisation comprise comme une intégration aux structures ecclésiales officielles (Lemieux 1990 : 156; Poloma 1982 : 230) - s'installe et facilite l'acceptation du mouvement au sein des grandes Églises.

### 2.1.3. Autres apports

Si la plupart des auteurs s'entendent pour accorder la paternité du Renouveau catholique charismatique aux groupes protestants issus de l'expérience du groupe de Parham – certains parlant même d'acculturation protestante (Côté et Zylberberg 1990) – Karla Poewe (1994) souligne deux autres contributions importantes à la genèse du

---

exercée William J. Seymour, un étudiant de Parham, à partir de Houston, Texas à compter de 1906 (Poloma, 1982; 8).

<sup>8</sup> Traduction libre.

pentecôtisme. L'auteure mentionne les apports africains et catholiques à la genèse de la spiritualité charismatique. Selon Poewe, l'une des figures fondatrices du pentecôtisme, David Duplessis, un pasteur d'origine Sud-africaine, était « deeply affected by the spirituality of black South African Christians for whom healing, tongues, dreams, and visions were simultaneously and quintessentially African and Christian » (Poewe 1994: 3). Cette idée d'un apport africain au christianisme pentecôtiste est aussi reprise par le professeur de théologie Peter Hocken (1994).

Les éléments catholiques du pentecôtisme se retrouveraient quant à eux chez les Jésuites. Deux de leurs plus illustres représentants sont identifiés par Poewe comme des contributeurs importants à la spiritualité charismatique. À Ignace de Loyola, l'auteure reconnaît la paternité du discours populaire parmi les pentecôtistes de la « guerre spirituelle » entre les forces du bien et du mal. Et chez le premier des sinologues, Matteo Ricci, elle reconnaît une « practical spirituality equally comfortable with visions and service; a sensitivity to cultural relations; an emphasis on science; literature, and education generally » (Poewe 1994 : 7). La mention de l'attrait de la science paraît incongrue quand elle est mise côte-à-côte avec la « culture d'oralité » attribuée au pentecôtisme chrétien par une bonne part de la littérature (Prosser 1978 ; Csordas 2001). L'argument de Poewe se justifie à la lumière d'une division interne entre des élites charismatiques intellectuelles soucieuses d'élaborations théologiques et une base plus centrée sur l'expérience religieuse elle-même.

## **2.2. Greffe catholique**

### *2.2.1. Contexte social et redéfinition des frontières*

La routinisation du mouvement charismatique que nous avons mentionnée ci-haut était-elle suffisante pour attirer à elle seule un groupe d'étudiants catholiques en théologie à l'Université de Duquesne? Comment expliquer l'intérêt exprimé envers le pentecôtisme par ces étudiants imprégnés de l'autorité cléricale et de la sécularité? Il est possible que certains

facteurs sociaux aient facilité l'attrait exercé par les pentecôtistes sur leurs frères catholiques.

McGuire (2008), appuyée par le sociologue Ralph Lane Jr. (1978), remarque que de nouvelles frontières religieuses s'élaborent souvent en contexte d'intense démarcation identitaire (McGuire 2008 : 23). Concernant les catholiques, il faut remarquer que l'émergence du Renouveau s'est produite aux États-Unis au courant d'une décennie riche en bouleversements sociaux, propice à cette démarcation identitaire. Les années '50 aux États-Unis ont constitué un âge d'or où l'optimisme était de rigueur. Le sociologue américain Ralph Lane Jr. (1978) dénote comment les institutions majeures de la société, soit la famille, l'économie, la politique, l'éducation et les entreprises religieuses y avaient alors pris de la force. À l'entrée de la décennie '60 et l'élection de John Kennedy, l'Église catholique aux États-Unis vivait une sorte de période triomphaliste. Or, les années qui ont suivi s'accompagnèrent de « disenchantment not only in the realm of the secular but, perhaps most especially, for those who (...) see everything from the “religious perspective” » (Lane Jr. 1978: 25). Les bouleversements sociaux étaient nombreux : « racial strife, the morally devastating Indochinese war, and mass college enrollments of the “baby boom” generation spawned movements of black power, feminism, and eventually the “New Age” » (Csordas 1997 : 16-17).

Durant cette période d'incertitude culturelle que sont les années '60 aux États-Unis se met en branle le deuxième concile œcuménique du Vatican. Vaste entreprise de mise à jour du catholicisme, le Concile aura un impact certain sur le transfert de l'expérience pentecôtiste chez les catholiques. Pour Martine Cohen (1989), la redéfinition de l'Église comme étant « le peuple de Dieu » et la considération de relations davantage égalitaires entre le clergé et le laïcat en découlant, prépare le terrain à la greffe du pentecôtisme chez les catholiques. Pour d'autres (Lemkhuler 2011 ; Csordas 2001), c'est à Vatican II qu'il faut attribuer la réintégration des charismes dans la praxis catholique – et plus encore dans la possibilité désormais offerte aux laïcs de les exercer. Il y avait là une véritable révolution

au sein d'une Église qui s'était mise en frais de limiter le contact et la manipulation du sacré à ses seuls cadres administratifs (McGuire 2008 ; Taylor 2007).

Les bouleversements sociaux et le grand brassage de leur univers religieux – conditions propices à la démarcation de nouvelles frontières religieuses – constituaient une double opportunité de remaniement identitaire pour les catholiques américains. Les conditions pour une greffe pentecôtiste réussie sur le corps sécularisé de l'Église catholique étaient réunies. Que cette opération ait eu lieu aux États-Unis n'est pas anodin, de nombreux observateurs y ayant remarqué une «endemic quality of spiritual revivals (...) as responses to conditions of social upheaval and cultural dislocation» (Lane 1978: 24).

### *2.2.2. Actes et acteurs*

Avant 1967, la plupart des catholiques attirés par l'expérience pentecôtiste quittaient leur Église pour se joindre aux protestants, convaincus de l'incompatibilité des deux vécus religieux. Survient une séance de prière en 1967 à l'Université de Notre-Dame. Des catholiques, étudiants et professeurs de théologie, participent à une soirée de prière protestante. Ils demandent qu'on leur impose les mains. Ceux-ci reçoivent alors le Baptême dans l'Esprit et bientôt, l'évènement se réplique sur 3 autres campus américains. Une relation de solidarité expérientielle s'établit entre ces catholiques 'pentecôtistes' et leurs pendants protestants. L'expérience initiale, toute empreinte d'œcuménisme, continuera à marquer la mouvance charismatique catholique durant ses premières années. De '70 à '75, une culture proprement pentecôtiste s'élabore. Les groupes et maisons de prière sont de confessionnalités mixtes. Le baptême dans l'Esprit partagé est perçu comme plus important que les différents théologiques. Cet esprit de solidarité ne survivra cependant pas aux tensions entourant le leadership des communautés de vie se déroulant au sein du Renouveau. Dans cette lutte de pouvoir divisant les communautés entre elles et prenant le Vatican à parti, Rome prendra de plus en plus de place. Ce faisant, les protestants se verront progressivement écartés de l'organisation du mouvement charismatique (Csordas, 2001 : 15).

Côté et Zylberberg affirment que dans le catholicisme, de par sa vocation universelle, ses prétentions unitaires et totalisantes, «[l]’écart est toléré dans les marges ou les périphéries» (1990: 87). L’une des communautés de vie s’étant instaurée au États-Unis, *Word of God*, va tranquillement émerger et quitter les périphéries du monde catholique. Désireux de solidifier l’autorité qu’ils avaient réussie à sécuriser au sein du Renouveau, les laïcs à la tête de cette communauté pétitionnent Rome pour obtenir un statut canonique leur octroyant une autorité sur ses membres semblable à celle d’un évêque. Ils faisaient cette demande au moment-même où le leadership du Renouveau dans sa globalité devenait de plus en catholique. L’écart entre l’expérience œcuménique, le modèle de vie proposé par *Word of God* et la doxa romaine devient difficilement franchissable. En plus de l’aspect proprement communautaire du groupe, les leaders de la communauté *Word of God* tentent de définir celle-ci selon le modèle des ordres religieux, c’est-à-dire régie par une règle. Les dons charismatiques, et plus particulièrement les révélations, deviennent aussi un outil de gouvernance. Un office de la prophétie est créé, lequel possède l’exclusivité des révélations et de leur interprétation. Cet écart entre l’autorité vaticane et celle qui se développe au sein de *Word of God* nous permet de nous interroger sur l’autorité charismatique et son rapport avec le leadership institutionnel (Csordas 2001 : 14).

### 2.2.3. *Intégration : autorité et routinisation des charismes*

Cohen et al. (2004: 19) s’interrogent quant à savoir si les charismes seraient porteurs d’une dérégulation de l’autorité ou d’une redistribution de ses fondements. Pour l’institution, les charismes constituent un véritable défi: comment peut-elle «se pénétrer de l’expérience religieuse» tout en voyant à permettre la continuité? Pour se faire, elle objectivise l’expérience religieuse en symboles religieux, mais cette objectivation, pour les générations suivantes, est essentiellement dépourvue du sens de l’expérience et ne représente plus rien (Thompson 1974 : 327). Ce conflit entre charismes d’expression spontanée et leur forme normalisée, standardisée et gouvernable, n’est pas exclusif à l’Église-Institution. Les communautés charismatiques, dans leur tentative de s’organiser pour que leurs groupes perdurent, ont aussi connu ce dilemme. L’étude de la deuxième

génération de membres de *Word of God* par Csordas illustre bien comment l'attente d'un geste signifiant une expérience transforme rapidement ce geste en l'expérience elle-même : « the ritual expression begins to signify the experience, and, finally, simply is the experience » (Csordas 2011 : 146). Ces expériences, et la suite de l'historique du mouvement, tendraient à montrer que les charismes seraient davantage porteurs d'une redistribution de l'autorité qu'une dissolution de celle-ci.

Ce phénomène de redistribution peut d'ailleurs s'observer à travers la surveillance des hautes instances catholiques qui se fit sentir dès les débuts du mouvement (Thompson 1974). Cette surveillance ne doit pas être perçue comme étant unilatéralement subie par le mouvement charismatique. Celui-ci ne cherche pas à rompre avec l'Église mais désire plutôt la revitaliser. Le mouvement catholique charismatique demeure anxieux de l'approbation de l'institution-mère. À plusieurs moments, les initiateurs de groupes de prière vont d'ailleurs pétitionner les autorités diocésaines afin qu'elles accordent leur permission officielle aux initiatives charismatiques (Prosser 1978 ; Roelofs 1994). Certaines tensions vont par contre se manifester quant au degré d'implication du Vatican désiré par le Renouveau. Toutefois, ces conflits se fondent essentiellement sur une dichotomie au sein du Renouveau face au rapport à entretenir avec la société (Lane 1974). Les divergences opposant les « communautaires » - désireux d'un retrait de la société – et les « paroissiaux » – cherchant à s'investir dans le monde, ne serait-ce que dans leurs paroisses – ne remettent pas vraiment en cause l'autorité finale du Vatican.

Malgré la crainte de se faire coopter par l'institution, le leadership de la faction communautaire ira jusqu'à solliciter Rome pour obtenir une reconnaissance canonique. *Word of God* tentait de la sorte de regrouper ses membres géographiquement dispersés sous l'autorité de ses leaders. Pour se faire, ces laïcs revendiquaient des pouvoirs équivalents à ceux d'un évêque. Parallèlement à cette demande, *Word of God* déplacera son QG en Europe. D'abord installée à Brussels, où la communauté avait l'appui du cardinal Suenens, elle finira par se poser à Rome. Malgré ce rapprochement du centre du pouvoir, la requête du groupe sera déboutée. Cette déconfiture marquera les années '80 par une plus grande

distanciation des communautés face aux groupes de prière impliqués au niveau paroissial. Toutefois, à la faveur de la retraite du cardinal Suenens, un nouveau superviseur du Renouveau, Paul Josef Cordes - alors évêque - sera désigné par Rome pour s'occuper des charismatiques. Celui-ci élira la «Community of God's delight» – favorable au leadership local de l'évêque et à l'implication paroissiale – pour la reconnaissance canonique. La fonction de répondant diocésain, chargé de maintenir de bonnes relations entre le mouvement et les évêques, sera aussi instaurée. Il faut noter qu'il n'y avait alors qu'une minorité d'évêques affiliée au mouvement (Csordas 2001).

Les rencontres fréquentes et subséquentes entre les leaders du mouvement et la hiérarchie ecclésiastique viendront aplanir les différences et les tensions régnant entre les communautaires et les paroissiaux (Cohen 1989 : 35). Par la centralisation romaine et la relocalisation diocésaine de l'autorité, l'Église s'impliquera davantage dans la destinée du Renouveau et tentera de plus en plus d'en exclure les protestants. Les années '90 verront d'ailleurs ces manœuvres brouiller la distinction entre les charismatiques et les non charismatiques au sein des paroisses catholiques (Csordas 2001 : 15). La distinction sera désormais d'autant plus difficile que les charismatiques vont s'affairer, à l'instar de leurs frères pentecôtistes avant eux, à réguler les manifestations d'effervescence causant le plus de malaise chez les autorités vaticanes (Cohen 1989 : 35).

L'épisode *Word of God* nous montre que la présence de charismes au sein d'un groupe ou d'une institution peut d'abord causer une certaine dérégulation de l'autorité. Toutefois dans le jeu politique qui s'ensuit, nous assistons à une redistribution de l'autorité. Les charismatiques satisfaits du *statu quo ante* vont s'allier avec l'institution et permettre à celle-ci de conserver les assises de l'autorité alors même qu'elle en modifie les contours – par l'ajout de structures et l'ajustement de son discours.

## 2.3. Au Québec

### 2.3.1. *Renouveau et globalisation*

À partir des États-Unis, le mouvement va rapidement s'étendre à travers le monde catholique. Csordas (2007) s'interroge sur cette mondialisation du Renouveau. Il observe que celle-ci emprunte deux routes. Par l'une d'elles, ce sont les natifs qui vont faire la connaissance du Renouveau lors d'un passage aux États-Unis et qui reviennent chez eux pour répandre le souffle de l'Esprit. Ils font ensuite appel aux services fournis par le mouvement pour l'enseignement doctrinaire et les pratiques de guérison. L'autre voie passe par les communautés qui se sont disséminées à travers le monde et rassemblées au sein de «super-communautés». Cet enchevêtrement d'influences fait constater à l'auteur la difficulté de cerner la direction empruntée par la mondialisation du mouvement. Émane-t-elle du centre vers les périphéries ou émane-t-elle localement pour être ensuite cooptée par le Vatican (2007 : 296-297)? Sans donner de réponse définitive, il remarque que la mondialisation du Renouveau permet d'examiner trois phénomènes liés à la globalisation.

D'abord, en tant que partie prenante d'une organisation ayant un discours à portée universaliste, le Renouveau permet d'observer la conjugaison du local et du global. Les influences transnationales au sein du mouvement – représentées par des élites et des cadres mobiles et organisés – composent nécessairement avec les groupes de prière locaux. Et vice et versa. Il a été démontré que le local n'est pas un simple récipient de forces homogénéisantes. Elles exercent une part d'agentivité sur la façon dont elles interagissent avec ces forces (Escobar 2001 ; Roudomatoff 2005). Il résulte de cet enchevêtrement du local et du global plusieurs branches d'un même Renouveau, présentant des variations dans l'emphasis sur la guérison et la délivrance, notamment en fonction de la présence du New Age ou d'autres traditions. De par le rôle que joue le Vatican en tant que métropole culturelle (Beyer 1998) et la façon dont Rome interagit avec les milieux culturels locaux, le cas des catholiques charismatiques permet aussi l'examen des relations entretenues entre centre et périphérie. Et finalement, Csordas souligne comment le Renouveau, à l'instar



d'autres mouvements religieux transnationaux, permet de réfléchir sur la tension entre la pulsion d'une culture universelle et la tendance post-moderne à la fragmentation culturelle.

### *2.3.2. Contexte d'implantation*

Le passage du Renouveau en Amérique du Nord francophone emprunte la voie du natif missionnaire. Deux initiateurs sont reconnus historiquement : Sœur Flore Crête et le Père Régimbal. Tous deux ont pris connaissance du Renouveau aux États-Unis avant de revenir au Québec et d'y partager leur expérience.

La Sœur Flore Crête est étudiante en théologie à l'université de Notre-Dame alors que l'Esprit descend sur les premiers étudiants catholiques assistant au groupe de prière pentecôtiste. Elle se fait former aux États-Unis jusqu'en 1969, année où elle rentre à Montréal. Elle tente alors de démarrer un groupe de prière dans sa communauté, chez les Sœurs de la Charité, rue Salaberry. Celles-ci refusent et lui interdisent de tenir ses réunions sur le terrain de la communauté. Flore Crête se tournera alors vers sa sœur chez qui elle démarrera le premier groupe de prière charismatique québécois. Cependant, le mouvement ne prendra de l'ampleur qu'au retour du Père Régimbal de son propre périple américain. De retour d'Arizona en 1969, il est affecté à Granby où il commence à donner des célébrations charismatiques (Prosser 1978 : 25-27).

Régimbal est invité à Sherbrooke en 1971, année où il sera aussi dénoncé à l'Archevêque Fortier. Nous ne savons pas si la dénonciation provenait du clergé ou de laïcs. Il recevra plus tard la permission de poursuivre ses célébrations. Il organisera par la suite des rallyes de masse au Forum et à l'Oratoire, rallye dont Maurice Duplessis sera le conférencier d'honneur. Le mouvement croît rapidement. Alors que les premières retraites du Père Régimbal n'attiraient que trois à quatre personnes en '70, elles recevront jusqu'à 200 personnes en '72. L'année d'après, ce seront 1000 personnes qui se rendront à son week-end de retraite. On y comptait des autobus en provenance de Cornwall, d'Ottawa, du Vermont et de Trois-Rivières. Les anglophones de Montréal connaîtront pour leur part le

renouveau à partir de '70. Deux ans plus tard, cette communauté comptera six groupes de prière tandis que les francophones en compteront huit. Une lutte de pouvoir entre les francophones et les anglophones concernant la direction du mouvement s'engage. Suite à l'absence de « workshop » francophone lors d'un évènement en '73, les francophones organisent une conférence exclusivement en français en 1974. Ils feront alors venir le plus haut placé des sympathisants du Renouveau, le cardinal Leo-Joseph Suenens (Prosser 1978: 28-29).

Les charismatiques québécois prendront grand soin de ménager les sensibilités des autorités ecclésiastiques. Pour l'organisation d'un séminaire charismatique au Grand séminaire de Montréal en '74, ils demanderont – et obtiendront- la permission de l'archevêque Paul Grégoire. L'année d'avant, l'Office charismatique est organisé par le Père Jacques Custeau. Cet office sera ensuite reconnu par la conférence des évêques du Québec et de l'Est du Canada (Prosser 178: 30). Malgré ces précautions et la parution d'un guide d'initiation et de formation par Custeau et un confrère (Custeau et Michel 1974), les autorités cléricales sentent le besoin d'intervenir auprès de leurs ouailles. Les évêques de l'Ouest du Québec délivrent un message dans lequel, s'ils applaudissent les fruits de l'Esprit-Saint, ils n'en réitèrent pas moins leur autorité et leur pouvoir de discernement sur les manifestations de l'Esprit-Saint (Roman Catholic Church, Canada 1974). En 1979, soit 8 ans après son entrée au Québec, le Renouveau y compte 822 groupes de prière, pour un total de 38 083 membres (Chagnon 1979 : 10-11).

### *2.3.3. Conditions d'un succès initial au Québec*

Comment s'explique une telle croissance? Sur quel sol s'est «transposé» le Renouveau? À l'instar des Asad (2002) et McGuire (2008), le sociologue Raymond Lemieux (1990) considère que le catholicisme (québécois) est tributaire d'une sociohistoire particulière. Son constat nous permet de voir que les charismatiques au Québec se sont établis, un peu comme aux États-Unis, dans un contexte de crise. Cette idée est partagée par le professeur de science des religions Roland Chagnon pour qui « Le renouveau

charismatique québécois peut être vu, dans ce contexte, comme un mouvement qui répond à la crise de la société libérale d'une manière expressive plus qu'instrumentale » (1979: 111).

Pour Lemieux, cette crise en est fondamentalement une de l'institution catholique et s'inscrit dans un contexte où l'Église, devenue «Église nationale» (langage, signifiants et outil politique) suite à la Conquête, puis religion séculière en conséquence d'une Révolution Tranquille placée sous l'égide de lettrés indifférents aux débats cléricaux, est en perte du discours sociopolitique. Il faut dire que de la colonisation à la Révolution Tranquille s'établira une période de « suprématie cléricale » sur l'ensemble de la société québécoise (Lemieux 1990) qui ne s'estompera qu'avec l'entrée dans la modernité du Québec. D'après le professeur David Williams du programme d'études catholiques de l'Université McGill, les trente années suivant la Révolution Tranquille (1960-1990) voient apparaître des changements rapides et traumatisants pour la société québécoise et l'Église catholique. Les élites laïques vont se détacher du clergé pour ensuite afficher une attitude hostile envers l'Église et l'accuser d'avoir privilégié son autorité. Ils vont par la suite tenter de marginaliser son discours public et son influence sociale (Williams 2006: 9). Il faut noter que si la période de sécularisation accélérée s'amorçant alors voit l'Église se faire retirer ses prérogatives sociales, celle-ci est aussi une participante active dans le processus (Routhier 2006 ; Palard 2010). En ce qui concerne le domaine de la santé autrefois sous sa tutelle, le transfert des responsabilités se fait avec l'accord explicite de l'Église qui n'a plus la main-d'œuvre suffisante pour s'en occuper: le nombre de religieux disponibles pour remplir une fonction dont l'accès se démocratise rapidement n'est plus suffisant (Routhier 2006 : 54).

#### *2.3.4. Composition du mouvement*

Le profil des charismatiques au Québec tend à montrer que le Renouveau s'adresse à des personnes fortement touchées par la reconfiguration de la société québécoise.

Catholiques pratiquants, ils se démarquent des autres « catholiques culturels<sup>9</sup> » par une intensité et une fréquence de pratiques supérieures à leurs contemporains (Chagnon 1979). Gens d'âge mûr, majoritairement de sexe féminin, présentant un fort contingent de religieuses mais aussi de prêtres, les charismatiques se démarquent par leur appartenance prépondérante à la classe moyenne (Prosser 1978 ; Côté et Zylberberg 1990). Si les femmes peuvent aspirer à un bon statut par leur participation au Renouveau, particulièrement dans leur rôle de prophètes ou de guérisseuses, le leadership demeure plus clérical, plus rural, plus conservateur et plus âgé qu'aux États-Unis. Le style de la direction se fait à l'ancienne en plus d'être marqué par un manque de spontanéité attribué à un manque de familiarité avec d'autres formes de d'adoration (Prosser 1978).

Pour Lemieux, l'évacuation du social par l'Église renvoie ses fidèles à leur propre autonomie (Lemieux 1990 : 154). Selon l'auteur, La « crise et désertion des cadres religieux » favorisent l'émergence de trois mouvements permettant l'expression d'une toute nouvelle créativité. D'abord, un mouvement catéchétique où la transmission devient une pédagogie expérientielle visant la découverte de l'amour de Dieu. Des professeurs laïcs seront mis en position de catéchiser les parents, les enfants et le clergé. Suivra l'apparition de communautés religieuses ayant l'idée de réinventer l'Église et la société. Si le contexte d'émergence du Renouveau au Québec fait largement écho à celui de sa naissance américaine, il est notable que les charismatiques québécois sont dès le début placés sous l'influence des clercs. Le Renouveau ne transpose donc pas son message *ex nihilo*. Celui-ci s'ancre dans un contexte spatio-temporel précis. À quelques exceptions près, les réponses qu'il amène aux questions soulevées dans les milieux où il émerge ou s'implante ne sont jamais bien loin des réponses données par l'Église catholique. Église à laquelle le mouvement se réfère continuellement. Même en s'attardant à la communauté *Word of God*,

---

<sup>9</sup> Le catholicisme culturel se vit essentiellement en dehors du contrôle clérical. « Religion populaire », elle se caractérise par une persistance du recours aux rites de passage (baptême, mariage, funérailles), par une fréquentation anémique du culte dominical, des croyances émanant du catholicisme, relevant davantage de l'émotif que du respect des doctrines (Lemieux 1990).

mouvement le plus «divergent» au sein du Renouveau, il apparaît rapidement que la communauté a respecté les processus de reconnaissance canoniques.

## **2.4. Conclusion**

### **Entre universel et particulier**

L'examen de l'émergence du pentecôtisme montre comment le christianisme n'est pas une religion monolithique et immuable. Elle est plutôt sensible à la remise en question de sa spiritualité et de ses pratiques. L'étude de l'appropriation du pentecôtisme par les catholiques sous la forme du Renouveau montre quant à elle la flexibilité – et les limites – d'une institution maniant un discours universaliste tout en ayant bien conscience de la multitude de cultures locales s'appropriant sa trame narrative. Finalement, en observant dans quel contexte le Renouveau s'est implanté au Québec, nous avons mis en lumière la façon dont le mouvement catholique charismatique manifeste ce rapport entre le local et le global. Dans le prochain chapitre, nous porterons notre attention sur l'une des manifestations concrètes de cet enchevêtrement, à savoir le Centre charismatique catholique le Jourdain de Montréal. Point central de notre enquête, le Jourdain fait la démonstration empirique des phénomènes analysés ici.

Montréal, 9 février 2013

*C'est le deuxième jour de la retraite « la Vie dans l'Esprit » au Jourdain. Une soixantaine de personnes sont présentes dans la chapelle du centre. Un fort pourcentage de l'assemblée est composé de québécoises d'origine canadienne-française dans la soixantaine. Quelques dames d'origine haïtienne toutes aussi âgées que leurs coreligionnaires caucasiennes, quelques hommes seuls ainsi qu'une jeune famille originaire de l'Île Maurice viennent compléter le tableau. Tous ces gens assistent à la messe votive au Saint-Esprit après une journée chargée d'activités : une matinée de louanges et d'adoration suivie d'un enseignement sur l'exercice des charismes, l'avant-midi se concluant par un temps d'exercice des charismes en assemblée. L'après-midi a donné lieu à trois ateliers différents portant sur l'imposition des mains, la prophétie de science et les messages en langue et leur interprétation. Un autre enseignement sur la prière nous a conduit au souper. Il est maintenant 18h30. Jeanne Larouche, la coordonnatrice du centre, me promet que je vais me souvenir de cette soirée.*

\*       \*       \*

*La messe pour l'effusion de l'Esprit terminée, Mme Larouche me dirige vers la grande salle plongée dans la pénombre. La pièce fait face à la chapelle où les autres fidèles se recueillent suite à l'eucharistie. Les Pères Leduc et Meilleur (pseudonymes), accompagnés de Jeanne Larouche, se concertent sur la meilleure façon de procéder pour l'effusion : devrait-on enligner les participants les uns en arrière des autres ? Ou plutôt les uns à côté des autres ? La décision ne semble pas arrêtée lorsqu'une équipe de quatre bénévoles (un couple assez âgé et deux femmes dans la soixante) font entrer la première personne. Mme Larouche me signale de me tenir derrière la dame qui s'avance vers le Père Leduc. Il pose sa main droite sur le front de la fidèle, la main gauche tenant fermement sa Bible. Il ferme les yeux et entame une prière d'une voix basse mais pleine de ferveur. L'un des bénévoles se place à côté de la dame et l'enjoint en murmurant de se laisser aller. Les mains appuyées doucement dans son dos, je sens la dame se crispier alors*

*que la prière se termine. Elle reste bien droite et Mme Larouche quitte la salle en disant qu'elle va chercher de l'huile sainte. Le Père Leduc appuie l'idée : l'huile devrait l'aider.*

*Le Père Leduc se tourne en souriant vers une seconde dame plus âgée qui vient d'entrer. Il se place devant elle, pose sa main sur son front en appliquant l'huile sainte. En fermant les yeux, il prie à voix basse : « Seigneur, fais tomber toutes les résistances. Plonge en elle, qu'elle brise ses murailles et descends dans son cœur ». La dame bascule un peu vers l'arrière, se raidit et commence à chuter. J'arrive tant bien que mal à la coucher par terre. Je n'ai pratiquement pas le temps de m'assurer qu'elle repose la tête confortablement sur le coussin qu'on vient de glisser sous elle que le Père est déjà en train de prier sur une autre personne. Au moment où je lève les yeux, celle-ci est en train de tomber à la renverse. Je l'attrape de justesse et réussit à la poser au sol sans trop de mal, comme me l'avait demandé Mme Larouche.*

\* \* \*

*Une quarantaine de personnes sont jonchées sur le sol. Je peine à dénicher un coin de plancher libre pour déposer les derniers participants. À côté de moi, une bénévole n'en revient pas : « C'est la première fois que je vois autant de personnes dans le repos de l'Esprit ! » Le bénévole qui murmurait à la première dame de se laisser aller vient me trouver. Tout en restant attentif aux nouvelles effusions, il me glisse que lorsque tout le monde aura été prié dessus, ce sera à mon tour.*





### **3. Centre catholique charismatique le Jourdain**

#### **3.1. Le Groupe Religieux**

##### *3.1.1. Historique*

Si la Sœur Crête fait office de pionnière du Renouveau au Québec, c'est à un autre religieux que l'on doit une véritable effervescence charismatique en terres canadiennes-françaises. Le Père Jean-Paul Régimbal fait l'expérience du Renouveau alors qu'il est envoyé exercer son ministère en Arizona. En 1969, il fait la connaissance d'une protestante disant parler en langues et faire des prophéties. D'abord sceptique, il lui demande l'imposition des mains après avoir lu des passages des Évangiles se référant à de tels charismes. Il recevra à son tour l'Esprit Saint. Son retour au Québec en 1970 sera marqué d'une intense activité en tant que prédicateur et leader du Renouveau charismatique (Prosser 1978 : 27-28, 33).

En 1975, suite à une rencontre avec le Père Régimbal qui lui intime de tout quitter et de démarrer un centre de prière, le Père Arthur Lemieux (pseudonyme) décide de fonder le Jourdain. En 1976, entouré de onze autres personnes (un prêtre et dix laïcs) avec lesquelles il revient de pèlerinage à Jérusalem, le Père Lemieux instaure le premier conseil d'administration du Jourdain. Cette structure de gouvernance demeure aujourd'hui intacte dans ses grandes lignes.

Suivant la 1<sup>ère</sup> réunion du CA, le Père Lemieux entreprend des démarches administratives pour incorporer le Jourdain en un organisme sans but lucratif. L'incorporation s'officialise en 1976. Alors qu'il devait auparavant réunir son groupe de prière à l'église Sainte-Marthe – et seulement avec la permission de son curé – le fondateur peut désormais réunir son groupe de prière dans son

propre local. Les frais de location seront assumés par la générosité d'un seul des membres fondateurs pour toute la première année. La croissance du groupe entraîne une succession de quatre déménagements. Après la croissance phénoménale des années '70-'80, le Renouveau charismatique connaît un fort déclin de popularité au courant de la décennie '90. Plusieurs groupes de prière se dissolvent et un bon nombre de maisons de prière ferment leurs portes. Orphelins et à la recherche d'endroits pour effectuer leurs retraites, plusieurs charismatiques plaident auprès du CA du Jourdain de prendre le relais. Les administrateurs acquiescent et après quelques démarches, concluent une entente avec les Sœurs Disciples du Divin Maître. La propriété de la communauté, une maison de quatre étages comptant une quarantaine de chambres, leur est vendue en 2008.

En 2012, le Jourdain a été reconnu comme une œuvre de la congrégation des Missionnaires des Saints-Apôtres, communauté religieuse d'appartenance du fondateur du centre. Cette reconnaissance aurait le mérite de faciliter le recrutement des prêtres officiant au Jourdain.

### *3.1.2. Gouvernance*

Bien que le Père Lemieux ait quitté le Jourdain en 1991 suite à son envoi en mission au Cameroun, la structure de gouvernance qu'il a mis en place demeure relativement inchangée. Le Jourdain est toujours géré par un conseil d'administration (CA) composé de douze membres, nombre cher à son fondateur puisqu'il reprend la symbolique des douze apôtres du Christ. Les administrateurs sont tous élus (à l'exception de l'animateur spirituel) parmi les bénévoles ayant au moins un an d'engagement auprès du Jourdain. L'élection se déroule en Assemblée générale annuelle et les élus se voient accorder un mandat d'une durée de deux ans. Chaque année, la moitié du conseil d'administration sort de sa charge. Les membres sortants sont rééligibles. Deux membres substitués sont aussi élus mais ils ne siègent que lorsqu'il y a impossibilité de réunir la totalité du

CA. L'ajout d'un poste de coordonnatrice et d'un animateur spirituel en plus des douze administrateurs semble la seule différence entre la structure de gouvernance des origines et celle d'aujourd'hui.

Après un an d'engagement auprès du centre, les bénévoles deviennent éligibles aux postes d'administrateurs et peuvent alors siéger sur le CA. La coordonnatrice, Jeanne Larouche est une bénévole comme les autres. À l'instar de la grande majorité d'entre eux, elle est une enseignante à la retraite. À la différence des autres administrateurs, son mandat ne fait l'objet d'aucun règlement interne. Toutefois, elle prend soin d'en faire l'objet d'un renouvellement annuel soumis au vote du CA. D'après l'animateur spirituel, c'est elle qui prend toutes les décisions. Plusieurs membres lui reconnaissent le leadership du centre. Son engagement est à temps plein.

Les administrateurs se répartissent entre eux les responsabilités administratives du Jourdain. Celles-ci incluent autant les travaux d'entretien de la bâtisse que les activités de culte. Le centre compte donc un responsable des finances, un responsable de l'entretien, un responsable des services, de l'adoration, de l'imposition des mains, etc. Le CA voit aussi à l'embauche de l'animateur spirituel.

L'animateur spirituel occupe une place particulière au sein de l'organigramme du centre. Le Jourdain a recours aux services de prêtres pour leurs activités religieuses (voir sections « membership » et « activités religieuses »). L'animateur se distingue de ses collègues ecclésiaux du Jourdain au sens où les tâches qu'il y accomplit lui demandent une double allégeance. Alors que les fonctions régulières de l'équipe sacerdotale du Jourdain consistent essentiellement à fournir les services culturels aux membres, les fonctions remplies par l'animateur font de lui une courroie entre l'Église catholique en tant

qu'institution et le Jourdain en tant que centre de ressourcement catholique. Son véritable rôle y est :

*« d'assurer un lien au niveau de l'Église, l'Église diocésaine. C'est le but principal. Pour que tout ce qui est enseigné ici, tout ce qui est vécu dans la maison, soit en lien et ne vient pas en contradiction avec ce que l'Église diocésaine propose. Donc, il faut que l'animateur spirituel tienne compte des enjeux proposés par le diocèse »* (Père Jean Leclerc, pseudonyme, animateur spirituel sortant du Jourdain et prêtre auprès de sa communauté religieuse).

Il faut noter que cette tâche n'est pas conçue dans une optique de contrôle. Le respect de l'orthodoxie catholique vient en effet permettre à l'animateur de bien remplir son rôle auprès des membres du Jourdain. Pour le Père Leclerc :

*« l'animateur spirituel a un rôle de lien important à jouer au niveau de l'ensemble des personnes qui travaille ici. L'animateur spirituel, de mon point de vue, est là pour alimenter la foi des personnes qui s'engagent ici pour travailler bénévolement. C'est pour ça qu'on a à chaque année un temps de ressourcement, au début de chaque année, où on rappelle les grands enjeux, les grandes lignes de ce que le Jourdain offre. Ce qu'on attend des accompagnateurs et des accompagnatrices et comment nourrir notre foi pour être fidèle à ces interpellations que la maison lance à ses bénévoles ».*

Au moment d'écrire ces lignes, le mandat du Père Leclerc tire à sa fin. Sa communauté d'appartenance, les Frères du Sacré-Cœur, l'a rapatrié afin qu'il puisse s'occuper à temps plein de l'aumônerie de la congrégation. La coordonnatrice du Jourdain ainsi que la responsable des bénévoles, Micheline Bienvenue, me confient ouvertement leur préférence. Un jeune prêtre Camerounais appartenant aux Missionnaires des Saints-Apôtres, le Père Meilleur (pseudonyme) est pressenti pour prendre la relève. Présent à raison d'une journée par semaine, il aimerait pouvoir s'investir d'avantage. Ses supérieurs, au Sanctuaire Marie-Reine-des-Cœurs à Rawdon, ne lui autorisent pour l'instant que cette unique présence par semaine. Le Père Leclerc estimait pour sa part que plusieurs prêtres « de la maison » étaient suffisamment familiers avec la vie du

Jourdain pour prendre la relève. Mais, me disait-il, « la décision revient à Jeanne ».

### *3.1.3. Membership*

Établir une typologie des membres du Jourdain nous permet de distinguer cinq types de membres : les participants, les bénévoles, les administrateurs, les résidents et les prêtres. Ces différentes catégories ne sont pas fixes puisqu'elles reflètent en fait des formes de participation qui peuvent changer au fil des ans. Nous verrons aussi qu'il existe quelques variations dans les types d'engagement au sein même de chaque groupe. Les trois dernières catégories constituent des exceptions, dans la mesure où ces formes de participation ne sont pas forcément accessibles à tous.

#### *3.1.3.1. Les participants*

De loin le plus important contingent, les participants sont ceux qui ont eu ou ont recours aux services du Jourdain depuis le début de son existence. Ils peuvent avoir assisté à une soirée de prière ou participé à une retraite comme ils peuvent venir au Jourdain quotidiennement pour la messe ou l'imposition des mains. La coordonnatrice fait état de 2000 personnes ayant fréquenté le centre au cours de son existence. Ces personnes ont un fichier au Jourdain avec leurs noms et adresses. Ils sont sollicités à quelques reprises durant l'année pour des dons ou pour des activités de levée de fonds. Les participants proviennent de tous les milieux, avec une forte représentation de gens ayant connu des problèmes de dépendances de toutes sortes (alcool, drogue, jeux, affective). La moyenne d'âge générale est de 40 ans alors que pour les sessions de guérison intérieure, elle se rajeunit légèrement. Ces sessions attirent une clientèle ayant en moyenne 20-24 ans. La coordonnatrice estime que les 3/5 des participants sont des femmes. Ces sessions peuvent attirer des gens provenant d'un peu partout à travers la province.

À la fin des activités, des feuillets sur lesquels les participants peuvent se porter volontaires pour faire du bénévolat au centre sont distribués. C'est de la sorte que Linette (pseudonyme) – une dame de 61 ans, vivant à Montréal, originaire d'Haïti et bénévole depuis 2002 - a changé de catégorie d'engagement :

*« J'ai suivi le séminaire, eux ils l'ont fait pendant 7 jours, une soirée par semaine. Ils m'ont demandé à la fin si j'avais envie de m'impliquer au Jourdain. Je voulais tellement m'impliquer, j'ai dit tout! Toutes les petites affaires qu'ils avaient demandées, j'ai tout coché. N'importe quoi, le ménage, tout ce que vous voulez, seulement j'aimerais m'impliquer ».*

### 3.1.3.2. Les bénévoles

Les bénévoles sont des participants ayant développé un désir d'engagement auprès du centre. Ils peuvent avoir été recrutés après avoir eu recours aux services du Jourdain, suite à une rencontre marquante avec un animateur passé ou encore après un événement les ayant menés vers la spiritualité charismatique. Un profil général semble toutefois se dessiner parmi ceux qui décident de s'investir davantage au Jourdain. Issus de la classe moyenne, les bénévoles sont généralement des professeurs ou des infirmières à la retraite. Ils ont entre 50-75 ans (pour une moyenne d'environ 65 ans). Ici aussi, les femmes sont prédominantes : les 2/3 des bénévoles sont de sexe féminin.

Au total, le Jourdain compte une soixantaine de bénévoles, dont une quarantaine - très majoritairement des femmes - sont très impliqués. Ils vont s'occuper de l'ensemble des tâches que peut demander un centre de retraite de quatre étages possédant une quarantaine de chambres : ménage, entretien, accueil, service, mais aussi imposition des mains et accompagnement lors des retraites et sessions de guérison intérieure. Avant de pouvoir accomplir ces deux dernières tâches, les bénévoles vont toutefois devoir suivre une série de

formations portant sur les Évangiles et sur les activités dans lesquelles ils désirent s'investir davantage.

#### 3.1.3.3. Les affiliés

Être bénévole au Jourdain n'est pas synonyme d'un plein membership. Pour ce faire, un don de \$40 dollars annuel est exigé. « *À titre d'amis de l'œuvre* » (Jeanne Larouche), le bénévole devient alors affilié du Jourdain. Il sera alors considéré comme membre à part entière. Cette affiliation n'est pas nécessaire pour être éligible aux postes d'administrateurs.

#### 3.1.3.4. Les administrateurs

Cette catégorie a déjà été présentée dans la section précédente. Il faut être impliqué activement dans la vie du centre pour être éligible à ce poste. Les administrateurs se prévalent des mêmes activités que les participants et les bénévoles. À l'instar de ces derniers, les administrateurs risquent toutefois d'être plus souvent accompagnateurs qu'accompagnés, plus souvent enseignants qu'enseignés.

#### 3.1.3.5. Les résidents

La plus petite catégorie est actuellement composée de deux hommes à la retraite. Ils ont décidé de vivre au Jourdain pour approfondir leur foi. Ils participent activement aux travaux et à l'entretien du centre. Une somme modique leur est demandée mensuellement. « *Avec ce montant, ils ne pourraient pas se payer un loyer, de la nourriture et tout ce que cela coûte pour vivre* » (Jeanne Larouche, coordonnatrice). Ils sont tous deux célibataires. L'un d'eux a fait son entrée au Jourdain quelques mois après son divorce alors que le second est un orphelin ayant toujours eu un lien marqué avec l'Église Catholique. Issu du

courant Cursillo<sup>10</sup> et non charismatique, il envisageait la possibilité de devenir prêtre lors de notre premier terrain. Un cancer au poumon l'empêche aujourd'hui d'entreprendre ces démarches. Une opération réussie a eu lieu au printemps 2013. Il passait l'été dans une maison de convalescence. Son retour au Jourdain est incertain au moment d'écrire ces lignes.

Les résidents sont deux hommes âgés commençant à éprouver de la difficulté à faire les travaux physiques attendus d'eux. Michel (pseudonyme) explique la situation de la sorte :

*« C'est que la majorité de nos bénévoles, c'est des femmes. Et quand il y a des travaux lourds, on ne peut pas leur demander. Et actuellement, depuis un mois et demi, Luc (pseudonyme) et moi, les travaux, on a des problèmes [les deux hommes ont des problèmes de santé]. Alors, ça manque d'hommes dans le Jourdain. Ça prendrait au moins un autre homme résident ».*

Michel aimerait bien que la structure de la maison évolue pour faire place à une petite communauté de résidents, comme il se fait dans d'autres maisons dans la province. Pour l'instant, une bénévole se prépare à devenir résidente à compter de juillet 2013. Elle tente de louer son appartement et fait le tri des choses qu'elle pourra amener dans sa chambre au Jourdain.

### 3.1.3.6. Les prêtres

Le Jourdain est un centre *«qui aime particulièrement ses prêtres. Nous ne sommes pas comme d'autres endroits où on les traite comme des outils. Nos prêtres sont très bien ici»* (Jeanne Larouche). Le centre peut compter sur une petite équipe sacerdotale composée de sept prêtres. Les services nécessitant la présence d'une telle équipe sont la messe quotidienne, les sacrements du pardon et de l'eucharistie ainsi que les sessions de guérison intérieure. Si la plupart sont

---

<sup>10</sup> Le Cursillo est une formation catholique donnée sur une période de 3 jours. Cette rencontre initiale veut amener les participants à expérimenter l'amour de Jésus. Les



des prêtres québécois assez âgés - l'année 2011 a d'ailleurs vu le décès de deux des leurs - quelques jeunes prêtres africains de passage au Canada pour leurs études font aussi office au Jourdain. Leur communauté d'appartenance varie, avec une présence significative de prêtres issus des Missionnaires des Saints-Apôtres.

Outre l'âge, un autre dénominateur commun des prêtres du Jourdain est de partager, ou minimalement de sympathiser avec, l'expérience charismatique. Cette affinité s'avère essentielle à la bonne entente entre les participants, les bénévoles et l'équipe sacerdotale. Le passage d'un prêtre indifférent au Renouveau peut s'avérer de courte durée. D'après Pierre Bienvenue (pseudonyme), président du CA, les services des prêtres sont rémunérés en fonction des normes établies par le diocèse. Toutefois, rien n'empêche les bénévoles d'exprimer monétairement leur soutien. M. Bienvenue nous explique : *«Comme les messes c'est 10\$ que nous on donne au prêtre, mais ce n'est pas assez pour le prêtre, donc je fais ma part pour l'aider à se rendre disponible. Pour l'aider à ce qu'il ne soit pas déficitaire lorsqu'il vient au Jourdain»*.

Le rôle des prêtres dépasse largement celui de simples officiants. Pour bon nombre de membres du Jourdain, ils sont aussi des confidents et des conseillers. Puisque les prêtres membres de l'équipe sacerdotale sont moins impliqués dans la vie quotidienne du Jourdain que leur confrère animateur spirituel, certains membres laïcs vont se sentir plus à l'aise et se confier auprès d'eux. Pour d'autres, ces prêtres font aussi office de véritables agents de changement. Régine (pseudonyme), bénévole de longue date au Jourdain, explique que les prêtres issus du Renouveau sont les artisans d'une compréhension nouvelle des Évangiles :

---

cursillistes sont par la suite invités à se réunir entre eux de façon hebdomadaire pour discuter et échanger sur la base des évangiles.

*« avant, quand on n'était pas dans le Renouveau, on [nous] enseignait la parole d'un point de vue intellectuel. Mais maintenant on laisse l'Esprit Saint parler à travers nous. Ils nous ont touchés le cœur. Il y a beaucoup de prêtres qui n'ont dit qu'une parole et la parole t'a transformé. Cette personne-là, mon Dieu! Tu l'as en toi tout le temps».*

#### 3.1.4. Recrutement

Les participants occasionnels prennent connaissance du centre par l'entremise des soirées de prière tenues dans la paroisse locale (voir activités rituelles). Le bouche-à-oreille, des feuillets d'information et un site internet nouvellement en service (2011) peuvent aussi les informer de l'existence du centre. Nos observations nous ont, par contre, uniquement mis en contact avec des participants déjà impliqués dans le mouvement charismatique. Les activités de retraites et les séminaires sont publicisés à l'intérieur du réseaux des maisons de prière de la province (Le Cénacle à Cacouna, Sainte Famille à Gatineau, l'Alliance à Trois-Rivières, la Communauté du Chemin Neuf à Rawdon<sup>11</sup> et la Famille Myriam Beth'léhem à Baie-Comeau). La circulation entre les centres charismatiques n'est pas nouvelle. Le phénomène remonte aux débuts du mouvement. Lorraine Malenfant (pseudonyme), Montréalaise âgée de 76 ans, convertie depuis 1983 mais ne s'impliquant au Jourdain que depuis 2007, nous explique :

*« Au début du Renouveau, il y avait une maison à Granby, il y en avait une à Québec, il y en avait une à Cacouna, et partout où il y avait des sessions, la gang on embarquait dans l'auto et on allait partout. On voulait ne rien manquer. Il y avait comme une soif d'en savoir plus ».*

Sous le régime du fondateur du Jourdain, la socialisation des nouveaux charismatiques faisait l'objet d'un suivi attentif et progressif. Il semblerait que celui-ci soit un peu moins rigoureux de nos jours, tout en conservant les grandes

---

<sup>11</sup> Il est à noter que si la communauté du Chemin Neuf possède une maison à Rawdon, elle anime aussi la paroisse Saint-Rose de Lima, à Laval.

lignes du suivi original: des formations étaient offertes aux nouveaux de façon à ce qu'ils puissent offrir une assistance adéquate à ceux qui venaient les retrouver. L'imposition des mains n'était permise qu'après un parcours bien établi. Régine Dorival est au Jourdain depuis 1984. Originnaire d'Haïti, placée chez les Sœurs en bas âge mais très reconnaissante de son passage au couvent, elle était très impliquée au centre lorsqu'il était encore animé par son fondateur. Aujourd'hui en retrait progressif du Jourdain, elle nous explique la socialisation progressive dont elle a fait l'objet :

*« [...]le Père Arthur Lemieux est venu nous trouver. Il dit : «Est-ce que vous voulez faire partie de notre équipe?» Je regardais mon mari, j'ai dit : «On ne connaît rien dans ça». Il dit : «Oui, oui, j'aimerais que vous fassiez partie de notre équipe. Vient faire l'accueil, au moins». [...]Puis il commence à nous dire : «Il y a des sessions», si on peut venir suivre des sessions, des journées de ressourcement. Des journées de ressourcement, il peut choisir un thème. Comme sur Saint-Jean. Il peut prendre un texte dans la Bible et il donne une formation sur ça.*

*C'est comme ça, ça commence à nous ouvrir. Ça commence il donne des cours de Bible. Là, on commence à comprendre notre Bible, parce que nous on ne lisait pas tellement ça.»*

*«Il nous explique, il nous donne des formations : comment aider les autres, comment prier sur les gens. Quand quelqu'un est en difficulté ou a des problèmes, au lieu de pleurer, pleurer, pleurer, tu prends ta Bible et [tu] pries avec la personne.»*

*«Les règles se suivent moins maintenant. La personne est arrivée, tout d'un coup tu vois la personne est en train d'imposer les mains sur les autres personnes. La personne occupe des grandes places. Et pourtant, avec Père Lemieux, on suit. On suit la ligne. On suit des formations, des formations, jusqu'à ce qui lui dise : «Maintenant, tu es près». Mais maintenant, ce n'est pas comme ça. Ce qui fait que nous, on y va un peu moins».*

## 3.2. Dogmes

### 3.2.1. Croyances du groupe

Tous les bénévoles rencontrés estiment avoir les mêmes croyances que leurs coreligionnaires. Ils s'affirment tous comme de bons catholiques, excluant toutes croyances ayant d'autres religions comme origine. Même les convictions qui peuvent apparaître comme à contre-courant du catholicisme «grand public» ne le sont pas vraiment. Elles ne sont en fait qu'une accentuation de croyances déjà reconnues par le Vatican. La sociologue Martine Cohen (1989) remarque que les catholiques charismatiques participent d'une revalorisation d'un mode traditionnel d'engagement religieux. Sylvain Parasié, un ethnologue français, parle lui de revalorisation «des formes classiques de virtuosité religieuses» (2005 : 348).

Le Jourdain «*continue la mission des Missionnaires des Saints Apôtres, par sa grande fidélité à l'Église et son amour des prêtres*» (Jeanne Larouche, coordonnatrice). Cette fidélité à l'Église se traduit par une insistance sur «*l'essence de la foi catholique*», essence qui se retrouve dans les principales pratiques que sont «*la prédication de la Bonne Parole, le respect des 10 commandements, la pratique des sacrements, l'adoration du Saint-Sacrement et la pratique du Rosaire*». Ces pratiques sont - avec le pèlerinage que nous verrons plus loin- des «pratiques de piété très marquées comme catholiques» (Cohen 1989 : 45).

Les membres du Jourdain accordent une importance prépondérante à l'Esprit Saint en tant que 3<sup>ème</sup> membre de la Sainte Trinité. Cette croyance s'inscrit en continuité avec l'orthodoxie catholique. Le président du Jourdain n'a pas manqué de nous faire remarquer que dans la profession de foi, l'Esprit Saint fait partie intégrante du crédo catholique : « *'Je crois en l'Esprit Saint', je crois*

*en sa mission*». Son rôle est toutefois mis davantage de l'avant chez les charismatiques que chez leurs coreligionnaires catholiques «réguliers» :

*«Mais l'Esprit Saint lui, il vient nous sanctifier. C'est l'Esprit Saint. Les dons de l'Esprit Saint : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété, la crainte de Dieu. C'est ça tout les dons de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint vient nous sanctifier. Jésus l'a dit lui-même «Il faut que je parte. Si je ne pars pas, l'Esprit Saint ne viendra pas. Donc, c'est la 3<sup>ème</sup> personne de la trinité, qui ne font qu'un seul Dieu».* (Pierre Bienvenue, président du C.A.)

C'est par cette croyance en l'Esprit Saint et son action que les charismatiques vont expliquer les pratiques caractéristiques de leur courant religieux.

Croire en Dieu implique aussi pour les charismatiques la croyance en son antagoniste, le Diable. Pour ceux qui fréquentent le Jourdain, le Malin est bel et bien réel : *«Tu as des prêtres de l'Église catholiques mais il y a des prêtres de Satan aussi»* (Pierre Bienvenue). Et si l'Esprit accorde des dons, Satan n'est pas en reste. Il est à la fois une force de tentation et la puissance agissante derrière toutes activités perçues comme occultes, qu'elles relèvent des médecines alternatives ou d'activités ésotériques banalisées comme l'astrologie. Après avoir fait la revue des études mentionnant le rôle de Satan dans le christianisme pentecôtiste-charismatique, l'anthropologue Martin Lindhart conclut que

*« In different rituals of rupture, the cosmic war between divine and satanic forces and the social and cultural ills the latter represents become an actual local and situated struggle, fought through the rhetoric and bodily engagement of the human participants »* (2011 :17).

Cette lutte située, localisée et incarnée s'illustre dans les propos tenus par le président du CA sur la tentation et l'occultisme:

*«Mais il y a aussi Satan qui vient et qui veut te montrer ce que toi tu aimerais le plus. Je disais à une jeune fille, elle aimait faire du bateau, il va venir avec un beau bateau et ça va être tentant pour toi. Jésus vient avec une croix, mais ce n'est pas trop rassurant une croix».*

*«Je t'ai parlé tantôt qu'il y a une personne qui est venue nous voir pour des affaires de sciences occultes. Je t'ai raconté qu'au Jourdain, deux personnes sont venues pour des affaires de sciences occultes. Moi, je n'irai pas là-dedans parce que je connais les puissances du mal. Le Reiki, c'est satanique. Quelqu'un qui lit la Bible, tu reçois les grâces... la Bible, la parole de Dieu, elle est vie. Mais quand tu vas dans le Reiki, c'est mort» (Pierre Bienvenue).*

La notion d'option dévotionnelle, empruntée de Meredith McGuire (2008), traduit bien le phénomène des « pratiques de piété très marquées comme catholiques » de Martine Cohen (1989 : 45). Ces options s'observent au Jourdain. Certains membres, tout en adhérant exclusivement aux dogmes catholiques, affichent une préférence, pour ne pas dire un rapport personnel avec un saint patron catholique. Ainsi, le président du Jourdain se décrit comme foncièrement «marial». Malgré une recherche active de l'Esprit Saint, il se donne avant tout à la Vierge Marie, *«l'Épouse du Saint-Esprit»*. Cette dévotion mariale semble minimalement partagée par les dirigeants du Jourdain. Ainsi pour la coordonnatrice, *«tout à Jésus par Marie»*. Quant à lui, l'animateur spirituel voit dans *«une bonne dévotion à la Vierge Marie»* un moyen donné par Dieu de reconnaître l'accompagnement qu'Il offre. Régine Dorival porte quant à elle une affection particulière pour le désormais Saint Frère André, qui *«a fait des merveilles quand il était à l'Oratoire, il doit en faire encore. Il en fait encore»*. Mme Dorival offre aussi sa part de dévotion à Saint-Joseph : *«Saint-Joseph c'est un charpentier, il connaît la misère des gens qui cherchent du travail»*.

### 3.2.2. Cadre normatif

#### 3.2.2.1. Normes explicites

Dans la grande majorité, les gens du Jourdain ne nous ont pas mentionné devoir respecter un cadre normatif bien défini. Appartenir au Jourdain ne semble pas s'accompagner d'obligation ou de devoir particulier. Par contre, le contenu du discours et des pratiques y est sous haute surveillance. Comme nous l'avons

déjà vu, tout ce qui y est enseigné et vécu doit correspondre à ce que le diocèse conçoit comme catholique. Cette surveillance est d'ailleurs la tâche principale de l'animateur spirituel.

Le rejet de l'occultisme et de l'ésotérique pourrait aussi figurer parmi les normes explicites du groupe. Cette attitude est sanctionnée par la «Trousse du Berger» - manuel de formation pour ceux qui désirent démarrer un groupe de prière- en plus d'être systématiquement mise de l'avant par les bénévoles. Une mention de tout ce qui peut se rapporter à l'ésotérisme (acupuncture, Reiki, yoga...) risque de se récolter une anecdote concernant le Père Joseph-Marie Verlinde. Catholique belge ayant expérimenté la méditation transcendantale et la médiumnité, celui-ci aurait par la suite condamné toutes pratiques ésotériques, instruments d'esprits malfaisants.

### 3.2.2.2. Normes implicites

La «vie chrétienne» des gens du Jourdain ressort comme un fil conducteur des entrevues menées auprès d'eux. Sans avoir obtenu de définition rigide, certains points communs peuvent être relevés à partir de leurs discours. Les notions de fraternité, de respect et d'engagement ressortent particulièrement fréquemment. « Être au service » est un objectif poursuivi avec assiduité.

La participation à la vie du centre fait partie des normes implicites. Celle-ci n'est pas exigée ouvertement, mais une certaine attente peut se faire sentir. Ainsi, Micheline Bienvenue appelle régulièrement les bénévoles pour qu'ils prennent part, physiquement ou financièrement, aux différentes activités du Jourdain. La participation attendue n'est pas toujours au rendez-vous :

*«...moi je dis toujours aux bénévoles: «Écoute, si tu me dis oui, c'est très bien. Si tu me dis non, c'est très bien aussi.» Et ça se fait toujours avec beaucoup de douceur, malgré que j'aurais envie des*

*fois de –claquement de langue- de dire, des fois-là... mais on ne peut pas faire ça non plus».*

Devant une telle douceur chrétienne, nous pourrions douter du degré d'insistance de ces demandes. Jusqu'à ce que l'on récolte les propos des bénévoles faisant face à ces requêtes. Régine Dorival :

*«Parfois ils nous demandent, par exemple, des dons. Ils demandent des dons souvent. Pour la maison. Quand il y a une réparation, ils demandent des dons. Quand ils doivent faire du ménage, ils demandent des gens qui sont capables. Parce qu'il faut payer quand même. Il y a des équipes qui viennent faire la peinture, changer les draps. Par exemple quand il y a une retraite, les gens couchent là. Il faut changer les draps, il faut refaire les chambres, nettoyer. Ils demandent. Oui, oui, ils demandent.*

*Ils demandent des gens qui sont capables, bien sûr. Ils ne te forcent pas. Non, c'est assez bien. Comme je vous dis, je n'ai pas beaucoup le temps pour aller là-bas plus. Parce que ça fait assez longtemps que je donne mon temps là».*

### **3.3. Activités religieuses**

#### *3.3.1. Activités rituelles*

Le Jourdain offre plusieurs activités rituelles, certaines quotidiennes, d'autres hebdomadaires. Elles peuvent s'offrir sous forme de séminaires ou de retraites. Le plus souvent tenues au centre, certaines activités, comme les soirées de prière et les soirées de guérison seront aussi offertes à l'Église Sainte-Marthe. La coordonnatrice expliquait tenir ces activités à Sainte-Marthe en guise de devoir de mémoire envers les débuts du centre. Un calendrier annuel des services et activités est publié (et disponible en ligne) en début d'année.

La prière et l'adoration sont offertes quotidiennement au Jourdain. Les offices se déroulent en français, dans la chapelle du centre. Le service est offert tous les après-midi, de 13h à 15h30, et est officié par un prêtre. Deux personnes lui sont adjointes pour imposer les mains. Le service inclut un chapelet d'une durée d'une demi-heure, suivi d'une période d'adoration d'une autre demi-heure.



Il s'agit d'un temps de recueillement en silence devant le Saint-Sacrement, exposé sur l'autel. À 14h, de courtes prières spontanées vont être proclamées à tour de rôle par les membres de l'assistance. Ces prières vont parfois être accompagnées de musique jouée au piano ou à la guitare. Après une quinzaine de minutes, il s'ensuit une nouvelle période de silence. La séance se clôt à 15h30 après un nouveau chapelet de 30 minutes. Les bénévoles du centre interrompent généralement leurs tâches pour y assister, à moins d'une rencontre prévue.

Rencontres typiques du Renouveau catholique charismatique, les soirées de prière se tiennent deux fois par semaine dans la chapelle du Jourdain, les mardis et mercredis soirs à 19h. Une autre soirée de prière est offerte à l'église Sainte-Marthe les dimanches soirs à 18h30. Les offices se font tous en français, et comptent une trentaine de participants aux deux endroits. La première moitié de l'office, d'une durée qui varie entre une heure et une heure et demie, est consacrée à l'aspect charismatique de la soirée. Elle se compose de chants, de louanges et de prières spontanées. Un couple anime d'ordinaire l'aspect musical. Il initie le chant et l'accompagne d'une guitare. Quelques chansons vont inclure une portion gestuelle, où les fidèles sont invités à mimer les paroles (« pleins de force » sera accompagné du serrement des deux poings, « plein de grâce » verra les participants lever les bras au ciel. Un chant fera courir les chanteurs sur place ou tourner brièvement sur eux-mêmes). La deuxième moitié de l'office, soit jusqu'à 21h30, est une messe régulière avec eucharistie.

Des ministères de guérison ont lieu une fois par mois et se déroulent usuellement à l'église Sainte-Marthe, de 18h à 21h30. Le Jourdain dépêche alors plusieurs de ses membres pour qu'ils imposent les mains aux participants. Ils feront leur ministère seuls ou en équipes de deux. Lors des séances observées, nous avons pu remarquer une présence accrue des membres d'origine haïtienne, autant chez les fidèles que dans les équipes d'imposition des mains. Sur 7 membres, 4 étaient haïtiennes. L'assemblée est composée d'une cinquantaine de

personnes. De la façon familière dont Mme Larouche leur parle des activités du Jourdain, nous présumons que l'assistance est composée de gens ayant une connaissance minimale du Jourdain. Les événements sont annoncés sans être expliqués ou présentés.

Le déroulement d'un ministère de guérison présente une parenté certaine avec celui d'une soirée de prière. Le début de la cérémonie est identique : il se compose d'un accueil et d'une prière pour l'équipe et d'un chapelet. L'adoration, les chants et les louanges sont précédés par un bref enseignement. Ils sont le prélude à la séance d'imposition des mains elle-même – l'objet principal du ministère. Les demandeurs font la file dans l'allée centrale pour aller rencontrer une personne ayant reçu le ministère d'imposition des mains. À l'instar de la soirée de prière, la séance se conclut par la célébration d'une messe avec eucharistie.

Un cénacle marial est organisé une fois par mois au Jourdain, à l'initiative personnelle du président du Jourdain. Cette célébration est tenue au centre mais n'est pas une pratique spécifique au Renouveau charismatique. Elle relève plutôt de la dévotion mariale. L'événement est célébré tous les derniers jeudis du mois. L'office se fait en français, dans la chapelle du Jourdain, de 19h à 21h. Le cénacle débute avec un chapelet, identique à la pratique quotidienne du Jourdain. L'assistance se voit distribuer par la suite un exemplaire du livre du Mouvement sacerdotal marial «Aux prêtres, les fils de prédilection de la Vierge», qui est un recueil des «inspirations de la Vierge Marie transmises au Père Stephano Gobi». Le cénacle se résume en une lecture d'un passage du livre par un prêtre officiant et du partage des réflexions de l'assemblée.

Le centre offre de plus diverses retraites et séminaires. Les retraites se font sur différents thèmes, notamment celui de la guérison intérieure – que nous aborderons dans la section « Pratiques de guérison ». Les séminaires, tels que

celui sur « la vie dans l'Esprit », s'offrent selon différentes formules. Nos informateurs nous ont présenté diverses modalités de retraite. L'une d'elles offre le séminaire sur une durée de 7 jours, à raison d'un soir par semaine ou de sept soirs consécutifs. Toutefois, les retraites auxquelles nous avons participées s'effectuaient sur des périodes de trois jours. Des enseignements seront donnés à partir de passages de la Bible commentés par l'animateur ou des membres de longue date du Jourdain.

Lors des séminaires et retraites, les participants dorment et mangent sur place. Leurs journées se déroulent alors au rythme des prières, séances d'adoration, enseignements et ateliers donnés par des membres expérimentés du Renouveau. Les thèmes abordés par ces retraites dépendent des spécialités des conférenciers invités. Ainsi, le Père Leclerc offrent la guérison intérieure (le contenu de ces retraites sera abordé plus longuement dans le chapitre sur la conversion). Le Père René Leduc (pseudonyme), jeune prêtre québécois – il est dans la fin trentaine- est une étoile montante du mouvement; il se spécialise dans la vie dans l'Esprit. Nous élaborons davantage sur le contenu de ces retraites dans le chapitre suivant. Le président du Conseil canadien du Renouveau charismatique donne des enseignements sur la guérison par l'imposition des mains. Le contenu de ses enseignements sera présenté dans une section suivante.

Finalement, pour les membres de l'équipe, des retraites de ressourcements sont offertes au Jourdain. Celles-ci sont présidées par l'animateur spirituel. D'une durée d'une journée, à raison de plusieurs fois par année, ces retraites sont axées sur l'enseignement et le ressourcement pour les bénévoles. L'objectif est de solidifier l'équipe et leur fournir des outils pour accompagner les participants et visiteurs du centre.

### *3.3.2. Activités religieuses*

Outre les retraites et les cénacles mariaux organisés par le président chez lui, le Jourdain offre la possibilité à ses membres et ses participants deux autres types d'activités religieuses en dehors des activités régulières. Celles-ci sont les pèlerinages et les congrès charismatiques.

Le fondateur du Jourdain, depuis son retour d'Afrique, officie dans un centre marial diocésain situé à Chertsey. Dénommé « Marie-Reine-des-Cœurs », ce centre accueille tous les 1<sup>ers</sup> samedi du mois des pèlerinages organisés par des membres laïcs de la paroisse de Sainte-Marthe. Ces laïcs sont aussi impliqués au Jourdain. L'organisation se fait en collaboration avec l'équipe du centre marial. Deux départs en autobus se font à partir des métros Radisson et Berri à 7h30 AM. Les pèlerins sont de retour dans la métropole en soirée. L'évènement coûte 25\$. À l'horaire, un chapelet, le sacrement du pardon, l'eucharistie et un chemin de croix.

Les congrès, qu'ils soient nationaux ou diocésains, impliquent les membres du Jourdain à deux niveaux : soit en tant qu'organisateurs, soit en tant que participants très actifs. Lors de ces évènements, il est possible de les voir s'activer en tant qu'animateurs, collaborateurs, bénévoles ou encore dans le rôle de ministres durant l'imposition des mains. Les congrès nationaux sont organisés de façon biannuelle par le Conseil Canadien du Renouveau Charismatique (CCRC), en collaboration avec différents centres charismatiques. Le Jourdain est régulièrement impliqué – le centre co-organisait le 10<sup>ème</sup> congrès auquel nous avons participé. L'évènement se fait majoritairement en français, avec quelques ateliers en espagnol et en créole. Il s'étend sur 4 jours et il inclut des ateliers et des messes ainsi que des sessions d'imposition des mains. Il réunit des gens provenant de partout au Québec. Nous y avons aussi rencontré des gens de l'Ontario. Des centres de prières et des Communautés nouvelles de partout à travers la province y tenaient un kiosque dans le sous-sol de l'église.

L'organisation de l'évènement est faite de façon à créer un crescendo dans la ferveur des participants, ferveur atteignant son paroxysme le samedi soir lors d'une cérémonie ayant pour objectif l'Effusion de l'Esprit Saint. Les chants de louanges, animés par différentes équipes et chorales tout au long du congrès, se dynamisent progressivement, prenant de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure que le samedi soir approche.

Les formules de congrès varient, la formule nationale étant la plus grosse. Des congrès diocésain ont aussi lieu annuellement et la communauté haïtienne de Montréal va aussi tenir le sien à chaque année. Les congrès permettent aux charismatiques de toutes la province de se ressourcer et de se réseauter. Lors d'un terrain sur la diversité religieuse réalisé à Saint-Jérôme durant l'été 2013, nous avons assisté à quelques soirées de prière charismatiques à la cathédrale. La soirée du 19 juin voyait les animatrices locales revenir du congrès 2013. Elles nous ont fait part des dernières nouvelles du mouvement, rapporté les messages des Sœurs et ont généralement tenté de transmettre l'énergie qu'elles y ont puisée.

### *3.3.3. Pratiques de guérison*

Diverses pratiques de guérison ont cours au Jourdain. D'après le président du CCRC, la guérison est considérée comme un des signes normaux des croyants identifiés dans l'évangile selon Saint-Marc. Parmi ces signes, Charles Morrisette (pseudonyme) inclut l'accomplissement de miracles et la possibilité de chasser les démons. Le président du CCRC s'est formé dans une école de guérison chrétienne protestante située à Jacksonville aux États-Unis. Il publie désormais des fascicules pour le Renouveau. D'après nos observations et nos informateurs, il lui est possible d'appuyer chacune de ses affirmations sur la guérison par des citations des évangiles. Il offre des formations dont les membres du Jourdain s'inspirent amplement pour accomplir leur ministère. Ces formations et ces

pratiques de guérison s'appuient sur une vision du corps particulière et une gestuelle ritualisée précise. Par exemple, lors du congrès, Charles Morissette mentionnait qu'il y avait 12 façons d'imposer les mains. Ces façons de faire n'ont toutefois pas été présentées.

### 3.3.3.1. Le corps charismatique

La guérison charismatique – que nous aborderons plus amplement au chapitre 4 - repose, en plus de la foi en la puissance thérapeutique divine, sur une conception chrétienne du corps. Les bases théoriques sur lesquelles s'appuient les pratiques de guérison conduites au Jourdain nous ont été présentées par le président du CCRC lui-même au cours du 10<sup>ème</sup> congrès national du Renouveau charismatique. Charles Morissette parle de 3 dimensions de l'humain qui peuvent être affectées par les maladies ou le mal : le corps (les rencontres humaines), l'âme (ce qui a lien avec la psyché et la vie intérieure) et l'esprit (ce qui est d'ordre spirituel ou surnaturel).

«La Trousse du Berger», guide de formation pour ceux qui désirent démarrer un groupe de prière charismatique publié par le mouvement, vient quant à elle affirmer que «la souffrance, lorsqu'elle est bien vécue et acceptée, est un moyen de croissance spirituelle et une source de grâce». En plus de cette possibilité de vivre la maladie comme une expérience spirituelle, M. Morissette identifie 30 obstacles à la guérison, qui vont du refus de pardonner quelqu'un à la pratique des sciences occultes par le malade. Des obstacles sont aussi à trouver chez le priant, le plus souvent dans le registre du manque de foi. Dans tous les cas, «*c'est le mal, pas Dieu*» qui est responsable d'une guérison manquée – échec manifestée par l'absence d'une amélioration perceptible au niveau physique, mental ou spirituel, dépendamment de la sphère affectée pour laquelle les gens prient.

Cette vision du corps s'inscrit dans une cosmologie chrétienne plus vaste où la vie elle-même n'est qu'un prélude à la mort. Celle-ci est présentée comme la véritable vie éternelle. Le passage terrestre n'est qu'une étape pour se préparer à rencontrer Dieu et vivre éternellement à ses côtés dans son Royaume. La souffrance sur terre s'inscrit dans la suite des gestes rituels pouvant mener au Ciel : faire des bonnes actions, participer aux sacrements. Fait à remarquer, le passage de la Terre au Royaume des Cieux n'est pas garanti. À leur décès, toutes les personnes, peu importe leur religion, devront franchir certaines épreuves : l'une va confronter l'individu à Jésus et à Satan, tandis que l'autre épreuve lui demandera de reconnaître Dieu, Jésus et Marie comme souverains et roi (reine). Sans cette reconnaissance de la part du décédé, impossible pour lui d'entrer au paradis.

Si le décès devait survenir alors que la personne n'est pas en état de grâce, elle devra alors passer du temps au purgatoire afin de se purifier. L'enfer attend ceux qui échouent les tests ou se détournent de Dieu de leur vivant. *«Je l'ai dit tantôt, quand tu meurs Jésus vient mais il y aussi Satan. Satan veut ton âme et Jésus veut te sauver. Il veut sauver ton âme. Il y a une lutte entre le bien et le mal»* nous dit Pierre Bienvenue. Il continue :

*«On dit aussi qu'il y a le purgatoire. Si je meurs et que j'ai couché avec la voisine et là j'ai fait du mal. Je suis allé à la confesse, j'ai demandé pardon au Seigneur. Le Seigneur, il m'a pardonné, mais le mal que j'ai commis autour de ça... des gens peut-être qui m'en veulent, peut-être le mari m'en veut, là ça me prend un temps de purification avant d'entrer au ciel. Dieu, la Bible, c'est logique [...]. Cette terre, c'est comme un pèlerinage pour être avec Lui dans le royaume, pour l'éternité. C'est ça dans le fond. C'est trop simple».*

### 3.3.3.2. Imposition des mains

C'est l'acte rituel par lequel les charismatiques vont réaliser la majorité de leurs pratiques de guérison. Le ministre va poser sa ou ses mains sur le demandeur, le plus souvent au niveau des épaules. Il existerait, toujours d'après

Charles Morrisette, une douzaine de façons d'imposer les mains répertoriées par le mouvement. Lors de l'atelier qu'il a donné durant le congrès, Charles Morrisette a spécifié qu'il ne fallait pas mettre les mains à la gorge de la personne, pour ne pas causer d'étouffement. «*Prier sur quelqu'un*» est l'acte par lequel le charismatique devient le conduit de l'Esprit-Saint.

Durant la tenure du fondateur, l'imposition des mains au Jourdain ne pouvait être faite qu'après une période de formation rigoureuse. Aujourd'hui, ce ne serait plus nécessairement le cas, malgré le fait que l'acte soit considéré comme une grande responsabilité par les membres. Mme Bienvenue nous raconte sa première expérience et le sens qu'elle accorde à l'imposition des mains:

*«Je trouve que c'est une grande responsabilité. La personne qui vient se confier à vous, elle ne fait pas juste, en tout cas je ne pense pas, elle ne le fait pas juste pour dire quelque chose à quelqu'un. Elle veut dans, dans l'éclairage de la foi, avoir... puis nous on n'est pas là pour donner des conseils. On est là pour prier. Mais les personnes s'attendent peut-être à ce qu'on leur dise quoi faire. Mais ce n'est pas la mission de l'imposition des mains».*

### 3.3.3.3. Retraites de guérisons intérieures

Offertes au Jourdain, celles-ci visent à guérir «*ce qui est dysfonctionnel à toutes les étapes de la vie*» (Père Leclerc), c'est-à-dire les blessures subies au cours de celles-ci. Ces blessures sont comprises comme «*toutes frustrations nées d'évènements réels ou imaginaires et qui laissent en attente au niveau de l'amour*», bref, «*trop ou pas assez d'amour*». Les retraites couvrent ce que les charismatiques considèrent les sept étapes de la vie (la conception, la période intra-utérine, la naissance, la petite enfance, le passage de la maison à l'école, l'adolescence et la période adulte). Les retraites sont offertes selon différentes formules. Il est possible de les faire une fin de semaine à la fois ou en intensif, en une semaine (à raison de 2 étapes par journée).



Le «retraitant» suit l'horaire du Jourdain et se fait accompagner par un des bénévoles pour l'aider à intégrer l'expérience et se faire imposer les mains. Des enseignements (la parole de Dieu) sur la nature des blessures et la guérison sont donnés tout au long de la retraite, en plus de périodes d'adoration et de chants, le tout «*dans un climat d'intériorité*». Plusieurs informateurs ont déjà vécu l'expérience. Malgré le bien ressenti, ils disent à l'unanimité que «*les guérisons intérieures, ce n'est jamais fini*».

#### 3.3.3.4. Messe des ancêtres

Le rituel appelé «messe des ancêtres» se veut une libération des tares héréditaires qu'une personne peut porter suite aux contacts que ses aïeux auraient pu avoir avec l'occultisme. La cérémonie coupe les liens avec les ancêtres ainsi que leur influence occulte. Il est d'ailleurs recommandé de ne pas toucher certaines personnes ayant subi ou participant à des activités occultes avant leur libération, de peur de se teinter soi-même. La libération ne s'effectue pratiquement jamais en une seule séance. Le président du CA nous rapporte en avoir effectué deux, dont l'une a nécessité une année entière de séances. Ce rituel n'étant pas offert durant notre terrain, nous n'avons pas pu l'observer.

#### 3.3.3.5. Délivrance et exorcisme

L'éventualité de tomber sous le joug d'un démon étant bien réel, les charismatiques ont développé des pratiques de guérison afin de contrer celle-ci. En 2011, la coordonnatrice du Jourdain nous disait qu'il n'y avait pas d'exorciste dédié au diocèse de Montréal. Ceci reflétait – à l'époque- la situation du diocèse de Québec. Lors d'une retraite sur «la Vie dans l'Esprit », le conférencier invité, le Père Leduc, nous a confié qu'il avait été nommé à ce poste. Il anticipait d'ailleurs une formation prochaine en Italie.

Un «Grand exorcisme», c'est-à-dire la libération d'une personne aux prises avec une possession démoniaque, à la différence d'une simple délivrance, ne peut qu'être effectuée par un prêtre. De plus, l'exercice demande d'obtenir l'autorisation préalable de son cardinal. Si les prêtres sont les seules personnes autorisées à pratiquer le «Grand exorcisme», les laïcs peuvent conduire des délivrances et ils le font un peu partout. La coordonnatrice le fait dans sa maison avec sa famille et parfois même au téléphone. Pour se faire, elle prie sur les gens qui ont besoin de délivrance de la même façon qu'elle ferait une guérison. Lorsque «ça bloque», elle favorise alors le «Je crois en Dieu». Les effets seraient marqués.

Le pape Léon XIII a fait publier en 1886 un petit exorcisme (visant donc à combattre les obsessions<sup>12</sup> et les oppressions<sup>13</sup>, et non la possession<sup>14</sup>) devant originalement être praticable par tous. Malgré qu'il ne concerne pas la possession, le petit exorcisme de Léon XIII est tout de même «une formule contre Satan et les anges déchus». En 1985, une lettre émanant de la Congrégation pour la doctrine de la foi est venue mettre un terme à son emploi par les laïcs. Or, l'animateur spirituel du Jourdain nous dit que les laïcs emploient toujours la formule de Léon XIII mais qu'ils ne sont encouragés de le faire qu'en petites équipes et en présence d'un prêtre, si possible. Les laïcs ont une marge de manœuvre et d'autonomie, mais elle n'est pas activement encouragée.

---

<sup>12</sup> **L'obsession** est l'influence exercée par Satan sur l'esprit des gens. À la différence de la tentation, qui est passagère, l'obsession est permanente et tenace (*Selon sa Parole*, 15 mars 1998, vol. 24 numéro 3).

<sup>13</sup> **L'oppression** est l'action que Satan exerce sur les choses ou sur les corps (Bruits dans la nuit, voix, maladies étranges, etc...). Quand celle-ci affecte les animaux ou les choses, on parle alors d'*infestation* (*Selon sa Parole*, 15 mars 1998, vol. 24 numéro 3).

<sup>14</sup> **La possession diabolique** est une influence du Malin sur la volonté et n'arrive que chez les sujets s'étant consacrés (ou fait consacrer par leurs parents) à Satan. Elle seule fait l'objet du Grand exorcisme. Relève uniquement de la responsabilité des prêtres, et seulement avec la permission de l'Ordinaire du lieu (évêque) (*Selon sa Parole*, 15 mars 1998, vol. 24 numéro 3).

Certains prêtres, et même un évêque, se réfèrent au Jourdain lorsqu'ils ne sont pas certains d'avoir affaire à une véritable possession. La coordonnatrice fait alors venir la personne suspectée de possession. Mme Larouche la rencontre et lui parle, *«seul moyen de vérifier»*, dit-elle. Lors d'une de ces rencontres, elle et une équipe de quatre personnes incluant le Père Leclerc, se sont mis à prier sur une dame qui a alors renversé de gros classeurs, apparemment sans grand effort. Ses yeux se seraient allumés. Ils ont conclu à une possession et ont référé à un monastère. Mme Larouche considère les monastères comme étant davantage dédiés à ce genre d'exercice. L'anecdote veut qu'avant de se rendre là-bas, la dame aurait rencontré un évêque qui l'aurait libérée par une simple évangélisation : il lui aurait enseigné les commandements de Dieu, le «Notre Père» et quelques autres leçons tirées du catéchisme catholique. L'histoire ne dit pas si la dame en question était catholique ou non.

Le ministère de délivrance est très exigeant pour le priant. Le Père fondateur du Jourdain a dû cesser ce ministère parce qu'il l'avait conduit à la porte de l'épuisement. En 2011, la coordonnatrice nous disait tenir ce type de ministère au minimum de peur de *«mettre son équipe sur le dos»*. Mme Larouche concluait à l'époque que la délivrance n'était pas le véritable vœu de Dieu. Les conversions seraient ce qu'Il souhaite vraiment. La situation semble vouloir évoluer. Lors de la retraite avec le Père Leduc à l'hiver 2013, nous avons pu entendre des conversations portant sur une recrudescence des cas de délivrances – donc de possessions- conduites au centre.



*Jeudi 18 août 2011*

*Église Saint-Jean-Baptiste, Montréal*

*Il est 19h. Dans le narthex encadré par deux tables où 4 femmes dans la soixantaine prennent note des arrivants, le président du Jourdain m'accueille avec le sourire. Il me remet un talkie-walkie et me dit que je ferai parti de son service d'ordre. « C'est fini la job de plaçage, maintenant, on regarde. Promène-toi et viens me voir s'il y a quelque chose de pas normal ». Sans le savoir, M. Bienvenue me donne ainsi sa pleine bénédiction pour faire mon travail d'anthropologue tout en m'intégrant à l'organisation du 10<sup>ème</sup> Congrès Charismatique Catholique National.*

*Tandis qu'un animateur réchauffe la foule en leur faisant répéter des « Amen ! » qu'il ne trouve jamais assez forts, un écran géant retransmet l'image des chanteurs performant dans le chœur. L'assistance, comptant désormais autour de 200 personnes, reprend les chants, les mains dans les airs. J'observe, un peu amusé, mais surtout très surpris de l'atmosphère festive qui m'entoure. Dans les allées que je tente de naviguer discrètement, les participants circulent en dansant.*

*Les gens commencent à s'installer dans les bancs et je prends une place un peu à l'écart. Les chansons continuent, les paroles projetées sur l'écran sont entonnées avec force par mes voisins, qui ne semblent pas avoir besoin de lire pour suivre le chant. Après le troisième chant, une dame se présente à un lutrin installé dans le chœur et annonce la prochaine chanson. Tout le monde se lève et chante en mimant les paroles avec leur bras. Ce n'est qu'au cinquième couplet que j'arrive à démêler les gestes. « Demande à l'Esprit de débloquer la louange ! » insiste l'animatrice.*

*Un nouveau chant dont les paroles ne sont pas projetées sur l'écran est entamé après une prière à l'Esprit Saint, lui demandant de se manifester. Des prières en langue fusent un peu partout autour de moi. Assis, les gens chantent les paumes vers le ciel. Après le discours de la co-présidente du congrès, le président du CCRC, se présente au micro et nous explique la pentecôte et l'Esprit Saint. De sa voix forte, il proclame : « Ce que Jésus dit, c'est la vérité absolue. Attendez-vous à des prodiges, à des miracles en ce week-end parce que Jésus est parmi son peuple. Ici, dans l'église, on est dans un autre monde parce qu'à l'extérieur, c'est le royaume des ténèbres. Mais pas ici ! ». Les applaudissements fusent.*

*Les gens, maintenant autour de 300, continuent à circuler. La joie est palpable dans cette assistance qui semble un peu dissipée par le plaisir d'être ici. Dans cette fébrilité, l'animatrice témoigne de son enfance abusée. Après avoir annoncé que sa biographie est en vente au sous-sol, elle prononce une prière spontanée, la voix emplie de tremolos. Elle présente le nouvel orateur, un abbé agissant aussi en tant que répondant diocésain de Chicoutimi. Après avoir exprimé son incompréhension de la résurrection, il affirme sa « certitude que la vie aura toujours raison de la mort ». Il fait lever la foule et chante avec celle-ci : « Celui-ci est mon fils, voyez je l'aime. Écoutez-le ». Encore une fois, je suis étonné de l'énergie des gens qui m'entourent. Devant moi, des dames âgées dansent, des Sœurs vieillissantes agitent les mains dans les airs. Et soudainement, sans que je ne comprenne pourquoi, tout le monde s'agenouille. Dans le chœur, un énorme ostensor est maintenant exposé.*

## 4. Socialisation charismatique

L'enthousiasme avec lequel se sont réunis les participants à leur 10<sup>ème</sup> congrès national serait, d'après l'anthropologue Gerard Roelofs (1994), une condition essentielle à leur expérience de Dieu. Par contre, cet élan de joie demeure suspect pour Lemieux *et al.* Ceux-ci observent ces manifestations modernes du croire avec méfiance, en grande partie parce qu'elles ne seraient pas autant le fruit de « l'art de dire du prédicateur » mais bien le résultat de « l'habileté de mise en scène médiatique » réalisée par des laïcs. Ils s'inquiètent aussi du fait que cette habileté relèguerait « au second plan les solidarités ecclésiastiques et donnent peu de prise aux sanctions disciplinaires » (Lemieux *et al.* 1993: 107). Or, comme nous l'avons observé, les autorités ecclésiastiques sont elles aussi parties prenantes de la « mise en scène ».

Si Lemieux *et al.* semblent déplorer l'absence de socialité « sous contrôle », c'est sans doute parce que l'« encadrement institutionnel invisible » (Fer 2007) leur a échappé. Alors que pour les sociologues dubitatifs du mouvement charismatique, les communautés choisies – les « petits récits » qui relèvent des relations amicales et des réseaux – prenant le pas sur les communautés naturelles sont nécessairement éphémères et fragiles, le travail de terrain dévoile un portrait contrariant leurs appréhensions. À la suite d'un séjour de quatre ans en Polynésie française à y étudier les églises pentecôtistes qui s'y développaient rapidement, le sociologue Yannik Fer démontre comment ces nouvelles communautés sont au contraire exigeantes et qu'elles attendent du nouvel adhérent « une mise en cohérence de sa vie personnelle contrastant avec la pluralité des associations disponibles dans la vie sociale mondaine » (2007 : 189).

L'objet de ce chapitre est de mettre en exergue comment les nouveaux membres de ces communautés choisies – ainsi que les cadres pastoraux les accompagnant – en viennent à mettre en œuvre cette cohérence de vie. La socialisation religieuse est souvent présentée comme étant principalement une affaire de transmission religieuse verticale- que ce soit en tant que « projet identitaire parental » (Meintel et Le Gall : 2009) ou comme lieu de l'agentivité des jeunes (Berliner 2005). L'idée est que la transmission intergénérationnelle est le facteur primordial jouant dans la socialisation religieuse. Or, la socialisation qui nous intéresse dans ce chapitre relève plutôt d'une transmission horizontale – phénomène plus souvent associé à la conversion. La conversion, et les interrogations qu'elle peut soulever, seront adressées dans un chapitre subséquent. Nous tenterons de démontrer ici comment le centre «socialized (it's) members' very senses to perceive divine power» (McGuire 2008: 33). À travers les activités et enseignements donnés au Jourdain, les activités privées et les pratiques rituelles, nous étudierons comment la socialisation religieuse charismatique s'opère. Ce faisant, nous tâcherons de répondre aux questions soulevées par le pentecôtisme en Polynésie française :

« Quelles formes de socialisation religieuse propose-t-elle et sur quelle légitimité s'appuie l'encadrement pastoral des membres de l'Église ? Comment peut-elle assurer la pérennité de son organisation et de sa doctrine tout en appelant les individus à n'obéir qu'à la Bible et à ne s'attacher qu'à Jésus, sans se laisser enfermer dans les carcans institutionnels inventés par l'homme ? » (Fer 2005 : 185).

#### **4.1. Le Centre comme lieu d'inculcation d'un habitus**

À l'instar du gym de boxe observé par le sociologue français Loïc Wacquant, le Jourdain est « une *école de moralité* au sens de Durkheim, c'est-à-dire une machine à fabriquer l'esprit de discipline, l'attachement au groupe, le respect d'autrui comme de soi et l'autonomie de la volonté indispensables à l'éclosion » (2000 : 18) d'une vocation non pas pugilistique mais charismatique.



Le parallèle entre la socialisation chrétienne et celle de l'univers de la boxe peut soulever des questions. Pourtant, les rapprochements entre la boxe et la socialisation – ainsi que la nécessaire découverte de soi- ont déjà fait l'objet d'observations littéraires, sociologiques et anthropologiques. L'auteur, poète et professeur de littérature à Princeton, Joyce Carol Oates avance que

« Écrire sur la boxe, c'est écrire sur soi-même aussi elliptiquement et aussi involontairement que ce soit (...) c'est également être forcé de réfléchir non seulement à la boxe, mais surtout aux limites de la civilisation – à ce qu'être "humain" veut dire, ou devrait vouloir dire » (2012 : 7).

Voir dans cette réflexion une invitation à faire le pont entre sport et spiritualité, il n'y a qu'un pas à franchir, ce que nous faisons ici avec conviction.

Nous osons aussi cette comparaison dans le but avoué en introduction de placer fermement notre analyse dans le champ de la physicalité et la communion que celle-ci peut établir entre les individus. Des auteurs comme l'anthropologue Jérôme Beauchez se servent de la boxe pour faire passer l'analyse du corps-objet d'habitudes à celle d'un corps-sujet de la pratique (2010a : 136). Ainsi, à partir du corps des boxeurs, Beauchez peut faire apparaître l'expérience des combattants à partir de leur entraînement. Le point de vue adopté par l'auteur permet aussi de voir comment les subjectivités des boxeurs, de leur public et des juges sont liées à travers l'échange physique qu'est le combat (2010b). Cette idée de l'intersubjectivité permise par le corps sera explorée plus profondément dans un chapitre subséquent.

Les rapprochements entre boxe et religion sont plus nombreux qu'il n'y apparaît à prime abord. Le charismatique, nous l'avons vu, est lui aussi en lutte. Contre les tentations, mais aussi contre lui-même. À l'instar du boxeur, « l'individu (est) sa propre arène de défi et (celle-ci) l'invite à se découvrir, mieux, à se produire lui-même » (Wacquant 2000 : 18). Le *gym*, comme le Jourdain et comme les Assemblées de Dieu étudiées par l'anthropologue Yannick

Fer, «sont d'abord le lieu où s'acquiert une culture commune, qui est au principe d'un véritable 'habitus' » (Fer 2005 : 186).

#### 4.1.1. Activités et enseignements

Wacquant s'est investi pleinement dans un *gym* d'un quartier noir de Chicago. L'auteur ne cherchait au départ qu'un point de vue supplémentaire sur la réalité du ghetto qu'il étudiait. Il s'est rapidement fait séduire par son objet d'étude, et en versant de l'observation participante à l'observation de sa participation, il a lui-même expérimenté les mécanismes de socialisation en œuvre dans son *gym*. Son point de vue, similaire au nôtre, rehausse la pertinence de ses observations quant à notre propos. Si pour Wacquant

« devenir boxeur c'est s'approprier par imprégnation progressive un ensemble de mécanismes corporels et de schèmes mentaux si étroitement imbriqués qu'ils effacent la distinction entre le physique et le spirituel (...) qui fait fi de la frontière entre raison et passion, qui fait éclater l'opposition entre l'action et la représentation »  
(Wacquant 2000 : 20),

la démarche pour devenir charismatique pourrait s'y apparenter à maints égards. D'ailleurs, les propos du sociologue ne seraient pas désavoués par le président du Jourdain. Après quatre jours de congrès à prier, chanter et travailler avec les participants, celui-ci est venu s'enquérir de notre expérience. Nous lui avons concédé que la façon de vivre le catholicisme proposée par le Renouveau trouvait un écho favorable chez nous, mais que nous entretenions encore quelques réserves face aux croyances derrière l'expérience. M. Bienvenue nous a souri. Pointant notre tête et traçant une ligne jusqu'à notre poitrine, il a alors affirmé qu' *«analyser Dieu dans ta tête, tu ne comprendras pas. Le plus long chemin, c'est passer de la tête au cœur »*.

Les différentes activités proposées par le centre, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, obligent les participants à adopter un programme qui trouve

son écho dans la description de Wacquant : un caractère monastique, sinon pénitentiel (Wacquant 2000 : 18). Logés dans une chambre minuscule rappelant les origines du centre en tant que maison de Sœurs, les retraitsants s'astreignent à une routine de prières, de chants et d'adoration qui va les confronter à eux-mêmes, souvent jusqu'aux larmes. Michel Trépanier (pseudonyme), l'un des pensionnaires du Jourdain, nous raconte une des retraites significatives qu'il a vécue. Avec une grande émotion, il parle d'un moment où une dame personnifiant la Vierge se promène dans les allées, une poupée dans les bras :

*« Elle est costumée et elle passe dans les allées. Elle arrête à certains endroits, passe entre les bancs et tout. De temps en temps elle arrête, elle dit un mot à quelqu'un. Elle fait des bénédictions. Elle porte toujours l'enfant-Jésus sur son bras droit, elle le change à chaque fois pour donner des bénédictions. Moi, les larmes coulent (...) Elle arrive à côté de moi. Là je suis perdu dans les larmes (voix chevrotante), complètement. Je sais qu'elle est là, je la vois, mais je suis pris (fais signe avec ses mains au niveau de sa poitrine). Elle prend l'enfant, le change de bras et au lieu de me donner une bénédiction, elle me passe la main sur la joue (tape dans ses mains). J'ai éclaté. J'ai éclaté, je n'étais plus capable. Des gros sanglots... ».*

Plus loin, il explique pourquoi ces larmes : *« Je ne peux pas dire si c'était de la peine ou si c'était de l'émotion ou si c'était tout simplement la découverte de quelque chose. La découverte de l'amour. Du vrai amour. Du vrai amour que je n'avais pas su vivre avant dans ma vie ».*

La préparation physique et mentale des retraites et les états d'émotivité et d'introspection qui en découlent ne vont pas sans accompagnement théorique. Les retraites sont l'occasion d'impartir les enseignements inculquant les valeurs et les façons de faire charismatiques. Nous avons participé à une retraite de la vie dans l'Esprit s'étirant du 8 février au 10 février 2013. Celle-ci était donnée par un jeune prêtre diocésain, l'abbé René Leduc (pseudonyme). Les trois jours étaient divisés en périodes de chants et louanges, d'enseignements, d'adoration et d'exercices de pratique des charismes. Ces retraites offrent l'occasion de faire le

lien entre la théorie et la mise en pratique, entre le langage et le corps (Wacquant 2000 : 19).

Le premier soir, après une brève présentation, la coordonnatrice du Jourdain entame une prière spontanée. Mme Larouche demande ensuite à l'assistance s'il y d'autres prières spontanées. Des murmures s'élèvent et puis un homme assez âgé prend la parole et acclame : « *Envoie l'Esprit en plénitude jusqu'à l'émergence des charismes* ». Neufs autres interventions suivront avant que l'abbé Leduc ne prenne la parole : « *Envoie sur nous ton Esprit-Saint. Daigne nous accorder les dons de ton Esprit-Saint pour que nous connaissions ta gloire, pour qu'il n'y ait plus de guerre, de prison* ». L'enseignement qui suit s'attardera sur la raison des charismes, comment leur exercice doit se faire au service de l'amour. Il condamne la jalousie des charismes qui peut sévir au sein des assemblées où certains les exercent avec plus d'habileté que d'autres. Les façons de se conduire et la manière de prier sont données en exemple par les membres occupant des positions de leadership tandis que les normes sont posées à même la prière de l'abbé: les charismes ne doivent servir que pour la gloire de Dieu et ne sauraient élever un fidèle au-dessus d'un autre.

La seconde journée, l'enseignement du Père Leduc portera sur les types de charismes qui sont développés par l'Esprit-Saint. Se référant au Chapitre 12 du premier épître aux Corinthiens, le Père Leduc identifie les paroles de sagesse, les paroles de science, la foi charismatique, le don de guérison, le miracle, le discernement des esprits, parler en langues et la capacité de les interpréter. Citant une nouvelle fois les lettres de Paul, il se réfère à Romains, chapitre 12 pour dire que ces charismes servent à la seule édification de l'Église et pour les autres. « *Le grand besoin du Renouveau charismatique* », dit-il, c'est « *l'accompagnement spirituel pour exercer les charismes dans un objectif de sainteté* ». À cette prescription morale, il accompagne cette exhortation à une assemblée s'appêtant à se disperser en trois ateliers visant l'exercice des charismes: « *Des fois, on est*

*géné. Lâchez-vous ! Si ce ne vient pas de l'Esprit, on va vous accompagner. C'est comme une boîte de Kleenex. Sortez le premier pour voir le deuxième ».* Dans le passage de la théorie à la pratique, une part de volontarisme est attendue des fidèles. Cette disposition nécessaire à l'émergence de charismes est soulignée avec plus de force lors de la messe votive à l'Esprit-Saint : *« il n'y a développement des charismes que si j'en mets en action ».*

L'encadrement fourni par le Jourdain ne peut passer inaperçu aux yeux de qui participe un tant soit peu aux activités proposées. Rapidement, les attitudes attendues d'un charismatique sont mises de l'avant. Le cadre d'exercice des dons est aussi prestement explicité. La déviance des normes est quant à elle dument désapprouvée. Ainsi, nous l'avons vu, la demande de charisme comme fin en soi est promptement recadrée par l'abbé. Le rappel à l'ordre se fait sous forme d'exemple, alors qu'il prie l'Esprit-Saint *pour* l'édification de l'Église. Un autre exemple plus flagrant encore : le troisième jour du congrès, un prêtre fait une prédication particulièrement bien sentie. L'église, remplie à craquer (1500 personnes selon la coordonnatrice) vibre dans la profession de foi que le clerc fait réciter. Soudain, un homme se met à crier violemment « ALLELUIAH ! » à maintes reprises, en levant le bras au ciel, le visage crispé. Le président du centre se penche vers moi et me dit : *« c'est un esprit qui vient de sortir. Quand l'Esprit-Saint entre, il chasse les influences néfastes. C'est une manifestation de ça ».* Et tandis qu'il accuse l'homme d'être en proie à un mauvais esprit, le prêtre du haut de sa chaire proclame, les yeux fermés : *« Épargne-nous Seigneur de ceux qui veulent détourner l'assemblée ».* Au fur et à mesure que la socialisation charismatique prend racine au sein des fidèles, certains dérapages peuvent donc survenir. Mais les normes, si elles n'ont pas été intégrées suite à leur présentation implicite seront réaffirmées, cette fois de manière explicite.

#### 4.1.2. Cadre pastoral

Une des facettes des communautés choisies qui semblaient tracasser Lemieux *et al.* est leur tendance – perçue - à renvoyer « au second plan les solidarités ecclésiastiques » et donner « peu de prise aux sanctions disciplinaires » (Lemieux *et al.* 1993 : 107). Or nous venons de le voir, les figures d'autorité, cléricales tout autant sinon plus que laïques, continuent à jouer un rôle d'encadrement dans le groupe charismatique étudié. Le Jourdain, tout autant que le Renouveau dans son ensemble, est encadré par des prêtres ayant fait l'expérience du baptême dans l'Esprit ainsi que par des laïcs ayant fréquenté le mouvement sur une période de temps prolongée. En fait, ce que Lemieux *et al.* déplorent n'est qu'un jeu d'apparence. Si à leurs yeux « le cadre institutionnel se trouve dépassé, rendu archaïque par des fidèles en voie d'autonomisation, qui n'ont pas besoin qu'on leur tienne la main pour lire la Bible, prier ensemble et visiter entre amis les différents lieux du pentecôtisme » (Fer 2005 : 185), ce n'est que par la volonté du corps pastoral. Comme le constate Fer, les cadres du mouvement tâchent en effet de rendre leur travail invisible, notamment en ne prenant pas directement crédit pour leurs actions. L'Esprit-Saint est celui qui génère la relation personnelle avec Dieu.

Questionné sur le cheminement l'ayant mené au sacerdoce, le Père Meilleur du Cameroun illustre ce mécanisme.

*«C'est un appel. Comme Il dit dans l'Évangile, ce n'est pas moi, ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisi. Mais on ne peut pas voir la preuve de ça vraiment dans les petits pas que nous faisons. Moi quand j'étais petit, j'avais neuf ans, j'étais fasciné par un prêtre. Il était missionnaire, un bénédictin suisse qui était curé de ma paroisse (...) Quand je suis allé au séminaire, j'avais cette image-là d'être comme lui (...). On n'a pas la certitude que c'est notre volonté (...) mais en étant prêtre, ça se précise beaucoup plus ».*

Capables de mieux discerner la présence et la volonté de Dieu, les membres du cadre pastoral se font les intermédiaires de l'Esprit, de Dieu. *« Ici, on a un mal de vivre, ici au Québec. Les gens n'ont plus une source. On a beau donner des*

*solutions, mais on a un besoin fondamental de Dieu* ». Le Père Meilleur s'est donné la mission personnelle de mettre les gens en relation avec Dieu, par l'écoute, la présence et la prédication.

Cette relation dont le cadre pastoral clérical se fait le médiateur invisible (Fer 2005 : 187) est aussi le fait de certains laïcs impliqués depuis un certain temps dans le mouvement charismatique. Nous l'avons vu précédemment au chapitre 2 avec les explications de Linette concernant son changement de catégorie d'engagement, les participants du Jourdain peuvent, après une période de formation et d'implication, devenir des bénévoles et faire de l'accompagnement lors des retraites. Jeanne Larouche nous expliquait lors de notre première visite au centre le rôle des accompagnants : « *Chaque personne est accompagnée par un laïc. Ils vont aider à comprendre les blessures qu'ils ont subies et à les accueillir. Ils vont aussi prier sur les gens. Le Seigneur passe pour faire découvrir l'amour de Dieu* ». À l'instar des prêtres, les laïcs se font aussi l'intermédiaire de l'Esprit-Saint, aidant les retraitant à interpréter ce qu'ils vivent.

L'ethnologue Sylvain Parasie offre une méthodologie permettant d'éclairer le rôle de chacun des participants lors d'une soirée de prière. Le cadre pastoral et les techniques qu'il emploie sont alors mises à jour. Pour l'auteur, il faut examiner « comment le dispositif de la prière (chant collectif, louanges, paroles d'exhortation, lectures) permet aux participants, dans un jeu interactionnel, de s'accorder sur la présence de Dieu, de Jésus, de l'Esprit-Saint » (Parasie 2005 : 347). En observant ce jeu d'interactions, nous pourrions alors voir les relations de pouvoir et d'encadrement qui, d'une façon plus subtile que dans un culte catholique régulier, régissent les groupes charismatiques. « Le corps pastoral apparaît alors comme un espace de positions (largement indépendant des personnalités de ceux qui les occupent) définies de façon relative, dynamique et liées à des compétences, des “capitaux” différents » (Fer 2005 : 198). L'observation d'une soirée de prière du Jourdain tenue le dimanche 24 juillet 2011, 18h30, à l'église Sainte-Marthe devrait finir d'illustrer le travail du cadre

pastoral.

*À partir de 18h30, les personnes qui se présentent à la soirée de prière sont accueillies aux portes de l'église par une dame haïtienne d'une cinquantaine d'année (Régine Dorival). Après les présentations, nous discutons à propos de l'Église catholique. Elle nous confie que celle-ci est un arbre, un tronc dont toutes les autres branches sont les autres religions. Elle s'enorgueillit des 2000 ans d'histoire de l'institution. Devant nos réserves face à sa gouvernance, la dame nous affirme alors que l'Église est sainte, mais qu'elle est dirigée par des pécheurs, Pape inclus.*

*Sur ce, un homme dans la soixantaine (nous apprendrons plus tard qu'il est le président du Jourdain, M. Bienvenue) vient nous rejoindre. Il écoute pensivement puis nous invite à assister à la soirée de prière. Il serait heureux de pouvoir répondre à nos questions le lendemain chez lui. Mme Dorival est aussi d'accord pour nous rencontrer une autre journée. Ces deux personnes nous disent qu'aujourd'hui il n'y a aura qu'une imposition des mains limitée. Ils n'accepteront que quelques personnes puisque ce soir n'est qu'une soirée de prière. Pour le ministère de guérison à proprement parler, il faut revenir le 28 août. L'équipe du Jourdain sera présente au complet et imposera les mains à tous ceux qui le veulent. Ceux qui désirent recevoir l'imposition des mains ce soir doivent aller s'asseoir en avant à droite de la nef.*

*Nos nouveaux informateurs nous quittent pour prendre part à la cérémonie qui débute. À 18h40, il n'y a encore que 6 personnes (1 seul homme) dans l'assistance. Dans le chœur, 6 personnes (le président du Jourdain, 2 Haïtiens, Mme Dorival et une autre dame, 1 prêtre d'origine africaine) sont déjà agenouillées au pied de la croix. C'est la prière pour l'équipe : chacun leur tour, ceux-ci entament une prière. L'un d'eux demande qu'on envoie l'Esprit-Saint*



*dans leur cœur, l'autre demande de témoigner du Seigneur. Nous n'entendons que des bribes de leurs demandes.*

*À 19h, un homme d'origine haïtienne, le mari de la Mme Dorival, projette une prière sur un écran. Puis le prêtre, un homme d'origine africaine, commence un chapelet. Il débute un «Je vous salue Marie» qui est repris par l'assistance à partir de «Priez pour nous, pauvres pécheurs», 10 fois. Puis une autre personne dans l'assistance commence à son tour «Je vous salue Marie», qui est repris ensuite par l'assistance. Le manège se reproduit 3 autres fois. À ce moment-ci, environ 25 personnes, dont le 5/6 est d'origine haïtienne, occupent la nef.*

*À 19h30 : Ouverture de la cérémonie. Le président du Jourdain a revêtu une toge blanche et invite ceux qui veulent se faire imposer les mains à se diriger vers la droite de l'église. Un chant est entonné tandis que mes deux informateurs installent un ostensor sur l'autel et dirige un projecteur sur lui. C'est l'adoration du Saint-Sacrement. Le président et Mme Dorival s'agenouillent devant l'autel, dans les 3 marches menant de la nef au chœur.*

*En silence, l'assemblée s'agenouille à son tour et le prêtre vient rejoindre mes informateurs. Il prend un encensoir que mes informateurs ont préparé d'avance et le balance devant l'autel. Après un chant, le prêtre demande : «Faits des baptisés des témoins de ta présence». Un autre chant et les trois quittent le devant de l'autel. Le président va s'asseoir dans la première rangée de la nef tandis que Mme Dorival va s'asseoir sur un banc dans le chœur. Le prêtre invite les gens à méditer sur «quelle place je donne à Jésus dans ma vie». Cette méditation dure une vingtaine de minutes.*

*Pendant ce temps, 5 femmes haïtiennes désirant l'imposition des mains sont allées s'asseoir à la droite de la nef. Par une porte située juste à côté du*

*chœur, Mme Dorival les fait entrer, une à la fois. Le duo disparaît alors derrière la porte et après quelques minutes, celle qui voulait se faire imposer les mains ressort seule. Le procédé se répète jusqu'à la célébration de la messe.*

*À 20h : Chants et louanges. L'époux de Mme Dorival monte dans le chœur et entame un chant repris par l'assemblée. Vient une série d'interventions où le président et M. Dorival prient à voix haute en alternance. Entre chaque prière, où les invocations de l'Esprit-Saint sont à l'honneur, il y a des chants. Beaucoup de participants ont les bras étendus, les mains ouvertes tournées vers le ciel. M. Dorival encourage l'assemblée à chanter plus fort. Les chants se font plus forts et plus rythmés. Après une série d'alléluia, M. Dorival, le prêtre et le président retournent s'agenouiller devant l'autel. Tandis qu'il encense de nouveau l'autel et le Saint-Sacrement, le prêtre entonne un chant en latin. Ensuite, M. Bienvenue éteint le projecteur du Saint-Sacrement. Le prêtre l'empoigne et le présente à l'assemblée, maintenant debout. Mme Dorival, revient dans le chœur. Les responsables sortent par une porte située au fond du chœur.*

*À 20h45 : L'équipe revient par une porte située à gauche du chœur. Ils sortent en procession, Mme Dorival en tête avec la Bible dans les mains. Ils vont célébrer une messe avant de passer à l'eucharistie. La célébration se termine à 21h30.*

La distribution des rôles parmi le cadre pastoral se perçoit clairement ici. Le prêtre est chargé des sermons et des sacrements. Les bénévoles guident les participants et prient en compagnie du prêtre pour recevoir l'Esprit-Saint. Ils s'en feront par la suite l'intermédiaire et le partageront aux participants. En relevant les « dispositions des locuteurs, rapport au groupe, posture » (Parasie 2005 : 351), l'encadrement institutionnel qui repose sur « des figures exemplaires d'une autorité "amicale" investie de fait par l'institution » (Fer 2007 : 192) cesse

d'être invisible et apparaît en plein jour.

## 4.2. Intégration de l'habitus dans la vie quotidienne

L'encadrement fourni par le Centre « débouche ainsi sur l'intériorisation d'un devoir-être » (Fer 2007 : 193) qui se laisse voir dans la vie quotidienne des membres. Ceux-ci vont développer ce que Martine Cohen qualifie d' « idéal monastique » : vie dépouillée et de prière pour s'approcher de Dieu, une multiplication des temps de prière au quotidien ou même l'arrêt d'activités profanes pour se joindre à une communauté (1989 : 36). Plus encore, l'intégration de l'habitus charismatique en vient même à jouer « dans les relations avec les non convertis, les coreligionnaires et même avec soi-même, l'identité charismatique prenant le pas sur « la vieille nature » avec laquelle il faut parfois lutter (Fer 2005 : 193). Nous nous attarderons davantage à cette relation identitaire – le passage entre les « chrétiens du dimanche » que beaucoup étaient et les charismatiques qu'ils sont devenus- dans une section subséquente portant sur la conversion.

### 4.2.1. Relations avec les non convertis

Ne trouvant plus rien à partager avec ses amies qui ne partagent pas sa foi, Micheline Bienvenue, bénévole au Centre depuis 2005, a graduellement cessé de les fréquenter. Elle nous dit :

*« Bon, j'ai des amies que je n'ai pas abandonnées, mais presque. Parce qu'on n'a plus les mêmes conversations, on n'a plus les mêmes intérêts, on ne va plus aux mêmes endroits. Alors on ne peut plus parler parce que ce sont des personnes qui ne pratiquent pas. Alors, ça (la religion) on peut plus parler. Ça donne quoi de continuer? Des personnes que je n'ai plus appelées, que j'ai un peu mis de côté ».*

Il en va de même avec les membres de sa famille qui n'ont pas les mêmes préoccupations :

*« On se rencontre une fois par mois, les frères et sœurs, on ne parle pas de religion, on ne parle pas de foi (...) mon autre sœur, celle qui n'est pas religieuse (...) comme on ne fait plus les mêmes choses, comme on ne fait plus les mêmes sorties, elle, elle court tous les festivals de la fin de semaine. Alors moi je ne vais pas là. Elle va voir des spectacles, moi je n'y vais pas, alors on n'a plus vraiment [de relations]... ».*

Après son baptême dans l'Esprit, Pierre Bienvenue a lui aussi revu ses relations avec ses amis n'étant pas touchés par la religion :

*« Quand je parlais tantôt que je jouais au golf, on ne joue pas au golf tout seul. On joue au golf avec des groupes d'amis. Ces groupes d'amis-là ont changé. On partait en vacances aller jouer au golf dans le sud. On était douze. Ces hommes-là, on partait ensemble, maintenant je n'ai plus d'intérêt ».*

Il nous est possible d'observer chez les charismatiques du Jourdain le même paradigme associatif que chez les pentecôtistes de Polynésie française, manifesté par « une série de réappropriation associatives des appartenances familiales, religieuses ou culturelles » (Fer 2007 : 188). Les amis, et parfois aussi la famille, vont faire les frais de l'intégration de la socialisation charismatique.

#### *4.2.2. Relations avec les coreligionnaires*

Communauté choisie, les coreligionnaires constituent le nouveau noyau autour duquel s'articule la vie sociale des membres du Jourdain. Lorsque nous lui demandons qui fréquente-t-elle socialement, Mme Bienvenue répond : « *Le Jourdain, ma famille. À part de ça...* » Et de cette famille, l'un des frères est Pierre Bienvenue, le président du centre et une de leurs sœurs est religieuse. Il serait possible d'avancer qu'en rejoignant ce groupe, Mme Bienvenue a en fait adhéré à « “un régime de validation communautaire du croire” fondé sur une sociabilité affinitaire et amicale » (Hervieu-Léger 1999 : 182-183, dans Fer 2007 : 191).

Toutefois, même entre coreligionnaires, il est possible de voir le jeu de positionnement ayant cours au sein du cadre pastoral. Si Micheline Bienvenue considère qu'avec les autres membres et bénévoles du Centre « *(l)es relations sont très bonnes, pour moi* », il ne faut pas oublier qu'elle occupe un rôle particulier dans l'organisation :

*« Moi je m'occupe des bénévoles en plus. Je ne vous ai pas dit ça. Je m'occupe des bénévoles. Ce qui veut dire, surtout quand il y a des retraites, téléphoner pour avoir du monde à la cuisine, lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi; avoir du monde pour imposer les mains; avoir du monde pour prier, parce que pendant la guérison intérieure, le Jourdain continue à fonctionner. Le fonctionnement régulier de tous les jours. Il faut qu'il y ait imposition des mains tous les jours. Et les personnes qui sont prises pour aller dans la retraite, ne sont plus disponibles pour autre chose (...) Tout ça se fait, moi je dis toujours aux bénévoles: "Écoute, si tu me dis oui, c'est très bien. Si tu me dis non, c'est très bien aussi." Et ça se fait toujours avec beaucoup de douceur, malgré que j'aurais envie des fois de – claquement de langue- de dire, des fois-là... mais on ne peut pas faire ça non plus. Chrétieusement, on ne peut pas envoyer promener quelqu'un. Mais ce n'est pas parce que je n'en aurais pas envie des fois ».*

Les attentes et normes du groupe ne sont jamais loin dans les interactions quotidiennes entre Micheline Bienvenue et les autres membres du Centre.

Les relations qu'entretient Pierre Bienvenue avec ses coreligionnaires permettent aussi de faire un parallèle avec les pentecôtistes polynésiens. Pour lui,

*« C'est un peu la famille. Le Jourdain, il faut le considérer comme une famille. Il y la famille humaine, j'ai ma famille humaine, mais c'est comme la famille spirituelle où nous sommes contents de se voir, on est content de se rencontrer. C'est la famille spirituelle ».*

Mais alors que chez les groupes observés par Fer, la nouvelle « vie "familiale" (...) repose davantage sur les liens affectifs que nouent les individus que sur leur appartenance commune à une Église » (2007 : 194), ici, la « vie familiale » est essentiellement entretenue par le travail « invisible » de l'institution et s'articule davantage autour de celle-ci qu'autour de relations sociales. En témoignent Michel Trépanier, pour qui les activités en groupe sont avant tout religieuses

(visites de la prison de Bordeaux, pèlerinages) et Lorraine Malenfant, pour qui « *en communauté, c'est une belle place pour se sanctifier* ».

Lorraine Malenfant participe au Renouveau depuis 1983. Elle s'implique comme bénévole au Jourdain depuis 2007. Les relations qu'elle entretient avec les autres membres – qui se déroulent uniquement dans le cadre du centre – impliquent qu'elle mette en application les valeurs chrétiennes qu'elle prône : la compassion et le pardon. Lors d'un conflit récent avec une autre membre, elle n'a pas suivi son envie initiale de tout quitter, restant par souci de continuité. Si elle claquait la porte, le Jourdain perdait la seule personne ayant une quelconque expertise en comptabilité, sans qu'il n'y ait de relève en vue. Un autre exemple, sans doute le plus éloquent, est sans doute Pierre Bienvenue lui-même. Bien qu'il qualifie ses coreligionnaires comme étant sa « famille spirituelle », leur fréquentation ne tient qu'à leur appartenance commune au Centre : « *Je n'ai pas de vacances, moi. C'est 52 semaines par année Je ne dis pas "Je pars en vacances". Je ne suis pas disponible pour dire "Je m'en vais 3 jours à la pêche avec un membre du Centre", non, je ne suis pas disponible. Je ne sais pas s'il y en a qui y vont, ça ne me préoccupe pas.* »

#### 4.2.3. Implications au quotidien

Sans aborder de front la question de la performativité ou de la subjectivation de la nouvelle identité assumée par les membres du Jourdain – nous le ferons dans le chapitre suivant concernant la conversion- il nous apparaît important d'adresser ici certains des impacts sur le quotidien de la socialisation des nouveaux charismatiques. Nous pourrions ainsi illustrer comment le « devoir-être » des membres se manifeste hors des relations sociales, dans leurs habitudes personnelles. Le nouvel habitus qu'ils ont intégré ne s'en révélera que plus clairement.

Pour de nombreux membres, les activités profanes auxquels ils s'adonnaient autrefois ne font plus partie de leur habitude, ou s'ils les pratiquent toujours, ils le font avec un enthousiasme nettement amoindri. Ayant fait l'expérience du Renouveau en 2003, Michel Trépanier s'est engagé dans une série de retraites charismatiques qui l'ont ramené progressivement à l'Église alors qu'il ne pratiquait plus. Après son deuxième passage à La Madonne, un centre charismatique de Trois-Rivières, il décide de retourner à la messe.

*« Ce qu'il nous enseignait à cette retraite-là, ça venait chercher ce que j'avais reçu. Alors ça a commencé à me réveiller pas mal, ça là. J'appelle... le dimanche suivant la retraite, je décide de retourner à l'église, à la messe le dimanche. Je prends la décision le dimanche matin cette fois-là ».*

Le sermon du prêtre l'interpelle, joue sur les enseignements reçus à La Madonne :

*« Je vais à la messe de 10h. Son homélie a été, parce que c'est après mon divorce ça là, les familles séparées, divorcées. Ow! J'ai braillé dans l'église. Il y en a qui s'en sont aperçu, certain. C'est là que je me suis décidé. Tous les dimanche, il faut que je sois là ».*

Son implication va aller en s'amplifiant et remettre en question jusqu'à son emploi en tant que chauffeur d'autobus. Une nouvelle retraite confirme son désir d'engagement :

*« En revenant de ma ronde ce lundi, j'ai dit à mon patron : « Prépare mes papiers. Je finis l'année, mais je ne reviens pas en septembre (...) Là j'ai appelé mes garçons et je leur ai dit : « J'arrête de travailler et je rentre au Jourdain ». P. a dit : « Tu es sérieux, P'pa? ».*

Une fois au Centre, M. Trépanier restructure son quotidien afin de suivre le plus de pratiques religieuses promues par le cadre pastoral :

*« Au début, je me proposais la messe, parce que je savais qu'il y a la messe tous les jours, déjà je savais qu'il y avait la messe tous les jours ici, ce qui veut dire que j'avais 6 messes par semaine. 5 ici puis le dimanche à l'église ».*

Il doit tout de même faire un effort pour que son *agir* corresponde à son *désir* :

*« Ça c'était une chose que je voulais faire, que j'essaie de faire au mieux*

*possible* ». Des pratiques moins connues, comme le bréviaire, sont ajoutées à sa routine quotidienne, malgré quelques difficultés d'adaptation :

*« La pratique du bréviaire, mais ça j'ai beaucoup de difficultés encore (...) Ça a bien marché pendant un bout de temps, mais un moment donné, j'ai commencé à me faire déranger à tout bout de champ, parce que des fois je ne le disais pas sur la même période de temps que les autres. Et même si je le disais là, je me faisais déranger pareil. J'ai négligé beaucoup de ce côté-là. Par contre, ça m'arrive assez souvent de prendre mon bréviaire, de m'asseoir et de faire un office par journée. J'essaie de reprendre. Je vais-tu être capable? »*

La cessation complète d'activités professionnelles autres que religieuses est un exemple extrême de l'aspiration à « l'idéal monastique » à laquelle la socialisation charismatique peut mener. Sans complètement se retirer du monde profane, d'autres exemples de vie dépouillée et de multiplication de temps de prière s'observent parmi les membres du Jourdain. Pierre Bienvenue continue à s'occuper des immeubles industriels dont il est le propriétaire. Il n'en a pas moins complètement restructuré sa vie autour de son engagement religieux.

*« À l'église Sainte-Marthe, c'est moi qui débarre l'église à tous les dimanches soirs. Vous savez, une soirée de prière c'est quelque chose d'engageant. Hier justement, qui était le 24 du mois de juillet, j'étais chez ma sœur et à 6h moins cinq, il faut que je parte. Je vais manger de bonne heure. S'il y a une fête quelconque, moi les fêtes le soir, il n'y a pas de fêtes pour moi le soir. Le samedi soir, le dimanche soir, le mardi, le mercredi, le jeudi, non, ne comptez pas sur moi. Je suis responsable de débarrer l'église, donc je débarre l'église Sainte-Marthe, je rebarre l'église après.*

*Je me suis engagé aussi dans la paroisse Sainte-Claire. La paroisse Sainte-Claire c'est aussi ma paroisse dans le secteur ici, Saint-François d'Assise, Sainte-Claire, c'est deux paroisses qui sont collées. Comme à Sainte-Claire la messe est de bonne heure à 9h, j'arrive là à 8h30. C'est une heure qui me convenait aussi. Celle qui s'occupait de Sainte-Claire est décédée donc je m'occupe d'ouvrir l'église 3 jours par semaine avec un autre couple qui fait 3 jours aussi. C'est ça mes implications dans l'église ».*



### 4.3. Conclusion

Le Jourdain met en œuvre plusieurs mécanismes afin de socialiser ses futurs membres et en faire de bons catholiques charismatiques. Le cadre pastoral offert par les membres laïcs de longue date et les prêtres « de la maison » travaille de façon à transmettre les codes et les habitudes charismatiques. Par leur travail d'accompagnement, les participants à ce cadre pastoral en arrivent aussi à se faire les intermédiaires de la présence de Dieu et de l'Esprit. De la sorte, ils assurent « l'invisibilité » de l'institution charismatique. Cet habitus est intégré progressivement par les nouveaux membres, qui en viennent à restructurer leurs relations sociales ainsi que leurs pratiques religieuses.

Les membres sont appelés à faire la synthèse des enseignements et des pratiques du centre non seulement dans leur vie quotidienne, mais aussi dans leur chair. L'objectif de la socialisation est d'en venir à faire disparaître la nouveauté des éléments intégrés par les membres, qu'ils en viennent à les concevoir comme une façon de faire normale. Pour reprendre les mots de David Le Breton : « La socialisation amène à ce monisme de la vie quotidienne, à ce sentiment d'habiter naturellement un corps dont il est impossible de se dissocier » (Le Breton 2008 : 151). L'auteur affirme que ce processus en vient à faire disparaître l'aspect charnel de l'expérience, que par la répétition rituelle, le corps arrive à s'invisibiliser. Nous proposons plutôt que l'aspect rituel de la socialisation, le conditionnement physique charismatique, contribue à mettre au monde un corps revitalisé, plus présent et autrement sensible que le corps profane et mondain. Nous verrons dans le chapitre sur l'*embodiment* les méthodes proprement incarnées d'intégration et comment celles-ci permettent de sentir la présence divine. Mais auparavant, nous nous attarderons à la subjectivation du processus de socialisation charismatique. À l'aide du concept de conversion comme herméneutique du soi (Mossière 2012), nous verrons comment nos informateurs en sont venus à se concevoir comme des « sujets charismatiques » et quels

impacts cette identité a sur leur conception d'eux-mêmes et de leur histoire de vie.

*Samedi 20 août 2011*

*Église Saint-Jean-Baptiste, Montréal*

*Troisième journée du congrès national. Ce soir aura lieu l'effusion de l'Esprit.*

*14h, j'assiste à l'atelier de guérison selon l'école d'évangélisation chrétienne, donné par Charles Morissette, un laïc, président du CCRC. C'est la présentation que j'attendais avec le plus d'impatience. Son audience est massivement féminine. Sur 200 personnes, je compte une quinzaine d'hommes seulement. La moyenne d'âge doit tourner autour de 60 ans. Des cannes, des plâtres, des coussins de siège jonchent les bancs. Charles Morissette, débute : « Jésus, c'est celui qui guérit, les mains ouvertes, paumes vers l'extérieures. Prononçons cette prière de remerciement ». Il enchaine avec l'historique du Renouveau pour ensuite poursuivre avec la théorie de la guérison chrétienne. Il procède aussi à une courte présentation de son histoire personnelle.*

*Une fois son discours terminé, il déclare d'une voix forte : « Qui croit en Jésus ? Levez-vous ! » Désireux de ne pas me commettre, je reste assis alors que la totalité de l'assemblée se lève, d'un même geste. Malaise. Mon refus de me lever, très momentané, est aussi évident qu'un nez au milieu du visage. Je change d'idée par unique souci de me fondre dans mon terrain, et je me lève à mon tour. Malgré tout, je demeure hésitant, n'étant pas capable de lâcher-prise.*

\* \* \*

*Après un court souper à la maison, je suis de retour à l'église pour la messe de l'effusion. Il est 18h30, la chaleur qui règne est insupportable, l'église est pleine à craquer. Une chorale multiethnique chante en plusieurs langues. Le rythme de la musique et des danses est effréné. Je décide alors de pleinement*

*participer. De prononcer les mêmes paroles, d'exécuter les mêmes gestes, de ne pas me soucier des croyances derrière les paroles, de simplement imiter, sans autocensure, mes pairs.*

\*       \*       \*

*Il est 21h. Un dernier chant me voit balancer les bras dans la chaleur du soir, à l'unisson avec les quelques 1500 personnes présentes. Je me sens étrangement à l'aise. Une impression de communion avec l'assemblée m'envahit doucement. À l'avant, quatre aspirants prêtres se font prier dessus pour que le discernement accompagne leur vocation émergente. Alors que la foule en liesse crie de joie, je me fais toucher l'épaule. Je me retourne. Une dame âgée, toute menue et foulard sur les cheveux, me prend par le bras. « Tu es jeune, mais tu pries avec ferveur. Je vais prier pour que mon neveu soit comme toi. Je te trouve très pieux, j'aimerais ça qu'il te ressemble ».*

## 5. Conversion

Comme nous venons de le voir, il est possible d'assumer une attitude extérieure qui, du point de vue des autres charismatiques, nous identifie comme un membre compétent de la communauté (Goulet 1993). L'appropriation du travail du cadre pastoral pourrait alors n'être qu'un transfert du signifiant vers le signifié : l'expérience démontrée, elle n'aurait pas besoin d'être vécue (Csordas 2011b). Cette interprétation nous apparaît insuffisante pour deux raisons. Elle n'adresse d'abord que l'aspect visible de la socialisation religieuse. Et en second lieu, elle présume d'une subjectivation minimale des efforts du cadre pastoral.

Le Jourdain est effectivement un lieu de socialisation religieuse qui permet aux nouveaux membres de prendre connaissance du « curriculum caché » (Wacquant 2000 : 42) de la vie charismatique : les valeurs, la hiérarchie implicite ainsi que les exercices et enseignements qui fondent l'habitus charismatique. Toutefois, il serait erroné de penser que cette socialisation s'impose d'elle-même, qu'elle s'imprime automatiquement sur la page blanche que seraient les nouveaux adhérents, que ce processus n'ait pas à traverser le filtre personnel de chacun des futurs charismatiques.

La socialisation, religieuse ou autre, passe nécessairement par une subjectivation particulière.

« L'idée que l'homme est déterminé dans son être tout entier et dans toutes ses manifestations par le fait qu'il vit en action réciproque avec d'autres hommes – voilà qui doit conduire, dans tout ce que l'on nomme les sciences humaines, à une nouvelle façon de *voir* les choses » (Simmel 2010 : 41).

Une fois accomplie, la socialisation est le fruit de l'interaction entre l'individu et le cadre proposé par le Jourdain. Les nouveaux membres du centre peuvent certes se contenter de faire des anthropologues d'eux-mêmes et se limiter à une simple

intégration externe – apparente- des codes du groupe. Toutefois, les témoignages et les changements réels d'habitus observés obligent de considérer qu'il y ait plus qu'une simple imitation à l'œuvre.

Pour la philosophe Judith Butler, le « sujet n'est pas un effet nécessaire produit par la norme et n'est jamais non plus complètement libre d'ignorer la norme qui inaugure sa réflexivité » (Butler 2007 : 18). D'après l'auteur, placé devant un individu le questionnant sur sa façon d'être ou d'agir, un sujet devra s'interroger sur la narration qu'il s'est faite de lui-même. Ce faisant, il mettra à jour les cadres normatifs ayant forgé son « je » premier. Cette compréhension du rapport entre une narration de soi préexistante et sa remise en question par la rencontre de l'autre pose la question de la subjectivation de la socialisation religieuse charismatique. Comment se fait-elle ? Jusqu'où se fait-elle et comment en rendre compte ?

La littérature concernant les mouvements charismatiques aborde généralement l'intégration de l'habitus pentecôtiste sous l'angle de la conversion (Cohen 1989 ; Charuty 1987). La position des auteurs face à la conversion varie. Chez Cohen, la conversion est la corolaire d'une guérison intérieure « signifiant la pleine réalisation du Christ en chaque personne » (1989 : 40). Pour Charuty (1987), la conversion passe également par la guérison, comprise comme un épanouissement personnel nécessitant une relecture de son histoire. Cette compréhension de la conversion est proche de l'idée que nous développerons dans ce chapitre. Chez Doutreloux et Degive, la conversion au mouvement charismatique se limite à son adhésion et n'implique aucune autre dimension de l'être (1978 : 50). Entre ces deux positions, Harper donne une description de la conversion charismatique comme une « culmination of stressful experiences in combination with positive interpersonal support in connection with transformed perceptions about the nature of one's problems and their solution » (1974 : 319).

Cette dernière conception de la conversion - à la croisée de forces sociales externes et de motifs personnels internes perceptuels et cognitifs – trouve un écho favorable dans l’observations des parcours religieux de nos informateurs. Nous divergeons toutefois de l’analyse développée par Harper lorsque l’auteur aborde l’instrumentalisation des forces faisant suite à la conversion. La nécessaire subjectivation des événements par les nouveaux convertis est mise de côté, comme si elle n’était qu’accessoire, une arrière-pensée n’ayant guère de signification dans le processus de conversion. Si nous reconnaissons un cadrage externe des expériences religieuses par le Jourdain, nous argumenterons ici pour l’importance de la subjectivation de la socialisation religieuse. D’après nous, la participation continue des membres du Jourdain dans le mouvement charismatique est largement tributaire de cette subjectivation.

Dans ce chapitre, nous examinerons d’abord la conversion en tant que phénomène religieux. L’étude du concept en dehors d’un cadre strictement pentecôtiste-charismatique nous permettra d’aborder les questions soulevées par la conversion. Nous nous pencherons ensuite sur la notion de conversion comme herméneutique du soi développée par Géraldine Mossière (2012). Finalement, nous observerons comment cette notion se traduit concrètement chez les membres du Jourdain.

### **5.1. La conversion et les questions qu’elle pose**

Le concept de conversion n’est pas aussi univoque qu’il n’y paraît à prime abord. Sa compréhension usuelle la présente comme une désaffiliation de la religion de socialisation première pour en embrasser une autre, « a ritually-marked adoption of a new religious belonging » (Meintel 2007 : 149). Selon les anthropologues Deirdre Meintel et Marie Nathalie LeBlanc, conçues de la sorte « les conversions et les révélations reposent sur la rhétorique du changement et

de la coupure avec le passé, tant individuel que collectif ». Les auteurs observent qu'à travers « la mobilité des individus entre les religions, ou entre les diverses manifestations d'une même tendance religieuse », certaines strates symboliques antérieures persistent (2003 : 8). Dans le cas des membres du Jourdain, nous pouvons retrouver l'intégralité de la symbolique catholique. Tous nos répondants s'identifient comme étant d'abord catholiques pour n'être qu'ensuite « charismatiques ». La fidélité à l'Église et celle vouée au Pape demeurent deux de leurs préoccupations principales. Le catholicisme qu'ils mettent en œuvre à travers l'exercice des charismes, des prières spontanées et l'imposition des mains est plus qu'une « mémoire vivante » (Meintel 2011-2012), c'est une transformation par l'expérience vécue de leur religion.

Dans le cas des catholiques charismatiques que nous avons étudiés, il nous apparaîtrait juste de parler d'« une 'conversion interne', c'est-à-dire une transformation radicale du mode de vie et de la vision du monde, mais sans transfert vers une autre religion que celle déjà transmise par les parents » (Leblanc 2003 : 91). Il serait même plus adéquat de parler de « reconversion », telle qu'elle est développée par Hervieu-Léger. Le passage de « chrétien du dimanche », pour emprunter l'expression du résident du Jourdain Michel Trépanier, à celui de « charismatique » demande de découvrir ou redécouvrir « une identité religieuse demeurée jusque là formelle, ou vécue *a minima*, de façon conformiste » (Hervieu-Léger 1999 : 124).

De façon usuelle, la « (c)onversion is usually imagined as a transformation of religious belongings, the taking on a new (and exclusive) religious identity that is given ritual form by baptism or another ceremony » (Meintel 2007 : 158). Toutefois, lorsque le concept est compris comme une « conversion intérieure » ou une « reconversion », il permet autant de prendre en compte les cas où nos répondants n'expriment pas de sentiment de conversion que ceux où il y a profession de conversion. Micheline Bienvenue par exemple, ne considère pas avoir vécu de conversion, mais il y a effectivement eu chez elle



un changement dans son rapport au monde. Pour le Père Jean Leclerc, animateur spirituel sortant du Jourdain, les changements faisant suite à sa réception de l'Esprit furent tranquilles et progressifs, ce qui le pousse à dire qu'il n'a pas vécu de « grande conversion ». À l'opposé, Linette Leblanc, femme d'origine haïtienne bénévole au centre depuis 2002, s'est quant à elle engagée dans la vie charismatique suite à une conversion. Après un séminaire de la vie dans l'Esprit s'étalant sur sept jours et culminant en une imposition des mains, elle a senti que « *c'est intérieurement que quelque chose m'habitait de très fort* ». Pour une autre bénévole, Lorraine Malenfant, c'est après une période d'observation à distance d'un groupe de prière qu'un changement s'est opéré. Lors d'une retraite, elle assiste à la guérison d'un petit garçon. À partir de ce moment, elle s'est trouvée convaincue que « *Jésus est vivant* ». Elle a vécu ce moment comme une conversion.

Que nos répondants considèrent qu'ils aient vécu une conversion ou non, les résultats sont les mêmes : l'attachement à la religion catholique se fait plus grand et exclusif. S'ils avaient fréquenté timidement les horoscopes ou les diseurs de bonne aventure auparavant, ils ne sauraient plus maintenant pratiquer quelque chose n'étant pas sanctionnée par Rome. De plus, nous le verrons dans ce qui suit, leur participation religieuse s'enrichira considérablement de leur conversion. Ils réinterpréteront d'anciennes pratiques et en intégreront de nouvelles. La socialisation proposée par le Jourdain porte donc fruits, en ce qu'elle entraîne chez les adhérents une conversion effective. Par contre, les changements qui s'opèrent dans le quotidien de ces gens, la radicalité de ceux-ci, poussent à s'interroger sur la signification de ce passage, sur le vécu de celui-ci. Ici, la notion de conversion comme herméneutique du soi devient intéressante. En ce qu'elle « réfère à un processus constant d'autoconstitution éthique que l'individu élabore à travers un ensemble de pratiques exercées sur le soi », l'idée permet d'aborder la façon dont le « sujet se construit par un effort continu de retour vers

le soi qui lui permet de s'auto-constituer dans le cadre d'une conduite morale » (Mossière 2012 : 8).

## 5.2. Réinterprétation de soi

Pour Mossière, la conversion peut être considérée comme un emblème de la possibilité de transformation accessible aux individus. En cherchant à comprendre la conversion de femmes françaises et québécoises à l'Islam, l'anthropologue a tâché de concevoir le phénomène à travers une lunette autre que celle héritée de la chrétienté, c'est-à-dire selon une logique expérientielle, faisant de la conversion quelque chose relevant de l'émotif ou du « changement de cœur ». Selon l'auteur, l'Islam – donc la conversion à celui-ci - se traduit davantage par l'adoption d'un mode de vie et de pratiques qu'un d'un changement de cœur (Mossière 2012 : 4-5). En intégrant un nouvel habitus, le converti vise un mode de compréhension et de transformation de soi qui relèverait de l'« herméneutique du soi » développée par Foucault (Mossière 2012: 3). Le lien à faire avec les charismatiques se situerait ici, dans cet intégration d'un nouvel habitus qui serait en fait une démarche visant la connaissance et la redéfinition de soi.

La littérature concernant les charismatiques abonde aussi dans ce sens. Pour deux anthropologues comme Doutreloux et Degive considérant la masse charismatique comme tâchant de « faire l'économie de tout effort, sinon proprement intellectuel, du moins de prise de conscience objective d'eux-mêmes, de leur milieu de vie concret, de leurs problèmes en général » (1978 : 53), la majorité des auteurs s'entendent pour dire que la conversion charismatique est une occasion de retour sur soi. Ainsi pour Chagnon,

« l'expérience religieuse charismatique vient refaire le moi, le reconstituer en profondeur. Dans la plupart des cas, la découverte

d'un Dieu d'amour s'accompagne d'une nouvelle façon d'assumer sa vie affective et sa vie de relations avec les autres » (1979 : 91). Moment de reconsidération et de reconstruction, la conversion n'a rien d'une échappatoire face au réel. L'anthropologue Giordana Charuty (1987) fait de ce face-à-face avec soi l'une des pièces fondamentales de la guérison charismatique. Chaque séance inclut un diagnostic, une anamnèse du mal et force de la sorte le patient à établir la « chronologie de sa maladie ». Qu'elle soit de l'ordre de la dépression, ou de l'obsession, le malade devra réciter son histoire à son accompagnateur et lui-même pour en venir à la recomposer à la lumière des Évangiles ou de la vie de Jésus. Ce « reminding as a mode of memory » (Csordas 1997) brise la dualité entre corps et esprit : le souvenir s'incorpore pour ensuite se reconstruire. En harmonisant passé et présent, le charismatique amoindrit sa symptomatologie et développe une nouvelle identité, un « soi sacré », création culturelle fruit d'une auto-persuasion, selon Csordas (2001 : 41). D'après nous, l'auteur néglige ici la dimension vécue de cette recomposition, pour ne la situer que trop étroitement dans le domaine de la psychologie. Ce faisant, il néglige le bris de la dualité corps-esprit qu'il a énoncé plus tôt dans sa carrière.

L'omniprésence du témoignage, qui consiste à rendre compte de soi sous une forme narrative (Butler 2007 : 12), dans les rencontres charismatiques est un exemple concret de ce mode de compréhension de soi. Nos informateurs nous ont tous fait à un moment ou un autre, de façon plus ou moins spontanée, le récit de leur vie avant le Renouveau, comment et quand ils ont reçu l'Esprit-Saint. Ils ne manquaient pas d'y ajouter les façons dont cette conversion a changé leur vie. Le témoignage est exprimé sur un ton émotif et donne l'impression que les événements sont de nature récente alors qu'ils peuvent remonter à plusieurs années. En faisant le récit de sa réception de l'Esprit, Linette nous raconte, et se raconte de nouveau, son parcours religieux. Elle nous dit :

*« La personne qui m'avait imposé les mains m'avait dit : « Qu'est-ce que tu demandes au Seigneur? » J'ai dit : « Rien de précis, il me donnera ce qu'il voudra ». Elle m'a dit : « Tu sais, tu as reçu beaucoup de grâces depuis que tu es petite ». C'est ce qu'elle m'a*

*dit. Je n'ai pas prêté attention mais après, quand je suis retourné chez moi, je faisais le lien avec tout ce que j'avais vécu quand j'étais enfant. Une facilité que j'avais pour aller à la messe, sans me plaindre. Ma grande-tante quand elle me demandait de l'accompagner, je ne rechignais jamais ».*

Dans son récit même, véritable « travail de “construction biographique” » (Hervieu-Léger 1999 : 99), Linette montre comment elle a commencé à réinterpréter son histoire de vie. Elle se recompose ainsi progressivement comme une bonne chrétienne, ayant toujours bénéficié des grâces de Dieu : « *De fil en aiguille, j'ai dit peut-être que le Seigneur... ce n'est pas peut-être. Le Seigneur m'a vraiment donné beaucoup de grâces quand j'étais enfant. Et c'est ça, ça a continué comme ça* ». Pierre Bienvenue, nous l'avons vu, a réorganisé sa vie autour de son nouvel engagement religieux. Mais comment se raconte-t-il sa conversion ?

*« Je n'ai pas lâché de jouer au golf tout de suite. J'ai continué de jouer au golf pendant quelques années, pendant au moins 5 ans après. Mais je n'avais pas réalisé encore ce vide-là. Quand je l'ai réalisé, c'est comme si un matin j'avais décidé d'aller plus loin dans ma vie chrétienne. Et là j'ai réalisé ce vide mais je n'ai pas arrêté tout de suite ».*

La conversion au mouvement charismatique demande une intégration, intégration qui peut se vivre comme une lutte entre sa « vieille nature » et sa « nouvelle identité ». Micheline Bienvenue - une de celle qui pourtant ne considère pas avoir vécu de conversion - nous confie que :

*« (s)ouvent on a mal là où il y a eu des choses quoi n'ont pas été réglées. Des mots qui ont été dits qui n'auraient pas dû, des pardons qui n'ont pas été faits. Beaucoup de choses reliées à la naissance, à la conception, qui viennent beaucoup de... Ben là! Ça, ça prend une guérison intérieure, pas juste une imposition des mains qui dure juste un court temps. Ça prend quasiment une semaine de guérison, et même plus qu'une semaine ».*

D'après elle, pour que la guérison se fasse, il faut adresser un moment de son histoire, l'explorer, le revivre pour ensuite le reconstruire.

Les retraites de guérison intérieure (chapitre 2) sont considérées de façon unanime comme un moment fort procurant bien-être et paix avec soi-même. D'après la sociologue Martine Cohen (1989 : 39) au sujet de la guérison en tant que conversion, il s'agit d'un processus de recomposition de soi inachevé, toujours en cours. Son interprétation est en parfait accord avec un témoignage entendu au cours du congrès national : *« les guérisons intérieures, c'est jamais fini »*. Pierre Bienvenue l'exprime de façon encore plus éloquente :

*« C'est une lutte. Ce que je comprends là-dedans, c'est un long chemin la vie chrétienne. C'est un trésor caché qui est en nous, c'est un trésor caché qui est Jésus-Christ aussi. Ça prend du temps à le découvrir ».*

Son ancienne vie lui manque-t-elle ?

*« Aujourd'hui, tu me dirais "Pierre tu vas retourner jouer au golf", non c'est fini, ma vie n'est plus là. Elle est dans l'Église. Des fois je me retrouve dans l'église, je suis tout seul des fois dans l'église, je débarre l'église souvent, je me dis "Mais c'est ici ma place". Je suis à l'église, c'est ça ma place. C'est le lieu que je veux... on dirait que c'est ici ma place dans l'Église ».*

Les membres du Jourdain intériorisent bel et bien la socialisation religieuse proposée par le cadre pastoral. Ils s'approprient les normes et les valeurs mises de l'avant par le groupe, au point où ils réinterprètent leur histoire de vie à la lumière de celles-ci. Par contre, s'attarder au seul aspect narratif de cette conversion vient à se limiter à la seule compréhension rhétorique (Csordas 2001) du phénomène. Or d'après Mossière, l'aspect performatif de l'herméneutique du soi commandée par la conversion ne passe pas seulement par le langage. Selon l'auteur, la performativité se « réfère à des exercices de réitération des normes opérés à travers un entraînement simultané du corps, des émotions et de la raison, comme autant de lieux de discipline où les vertus religieuses acquièrent le statut d'habitus » (Mossière 2012 : 9).

### 5.3. Performativité

Nous avons pu observer différents exercices par l'entremise desquels les membres entraînaient leur corps et leur esprit en vue de devenir de bons catholiques charismatiques. Ils peuvent d'abord le faire à travers d'anciennes pratiques religieuses dorénavant réinterprétées. Une autre possibilité est l'adoption de nouvelles pratiques – exercices de charismes ou de nouvelles attitudes corporelles dans la prière. Toutes incluent un niveau de physicalité autrefois absent de leur religiosité. De plus, nous le verrons, certaines pratiques nécessitent un degré de volontarisme témoin du choix personnel des charismatiques dans l'adoption de l'habitus proposé par la socialisation du cadre pastoral du Centre.

#### 5.3.1. *Pratiques réinterprétées*

Nous l'avons vu, les charismatiques fondent leur fierté sur le respect du catholicisme et de ses pratiques conventionnelles – prière, chapelet, messe dominicale. Par contre, ils entretiennent un certain mépris pour leur pratique coutumière, dépourvue d'une véritable implication. Ceci est l'apanage du « chrétien du dimanche » ou du « pratiquant » idéal-typique (Hervieu-Léger 1999). Le président du CCRC, Charles Morissette est formel : l'effusion de l'Esprit est une Grâce qui permet une meilleure compréhension de la liturgie, promeut l'engagement dans sa paroisse, bref, fait de meilleurs catholiques.

Durant un atelier du congrès national dédié aux jeunes (15 à 35 ans), un prêtre belge d'origine africaine est venu faire son témoignage. Il parlait de son rapport à la prière. Il expliquait comment au séminaire, avant sa rencontre avec le Renouveau, il « *n'était pas capable de prier sans ses béquilles* », c'est-à-dire sans

les formules préfabriquées du Bréviaire<sup>15</sup> et de la Bible. L'Esprit Saint lui a permis d'échapper à la « *prière intellectuelle* » sans laquelle il était « *autrement incapable de prier* ». Autrefois vécue comme une récitation de formules creuses, la prière s'intériorise et devient un moment privilégié de contact avec le divin.

Cette réinterprétation de leurs anciennes pratiques se produit autant chez les membres du clergé que chez les laïcs. Le sacerdoce du Père Leclerc s'est trouvé transformé par le baptême dans l'Esprit. Il témoigne :

*«D'abord dans ma façon de prier. Dans le Renouveau, il y a beaucoup de prières qui sont spontanées, où ont laissé l'Esprit-Saint prier en nous. Donc beaucoup de prières spontanées, choses qu'en communauté on ne connaît pas. Toutes nos prières en communauté, ce sont des prières du Bréviaire, donc c'est tout prévu à l'avance et tout ça. Tandis qu'ici, dans l'année, tous les jours, il y a de l'adoration. Beaucoup de gens viennent à la chapelle les après-midis. Tous les matins, on a une session d'adoration avec les gens et c'est de la prière spontanée.*

*C'est une autre façon de vivre notre vie de foi. Mais qui est très vivante parce qu'à travers ça il y a du chant, chacun laisse monter ce que l'Esprit-Saint met dans son cœur. Alors c'est vivant. C'est surtout cet aspect-là qui m'a renouvelé dans ma vie de foi. Et ça, je considère que c'est un acquis important, c'est un cadeau que le Seigneur m'a fait».*

Pour Régine Dorival: «*C'est juste que le Renouveau, ça nous montre à prier, à louer Dieu d'une autre façon. Tandis que quand on allait à la messe, on est plus assis et écoute, eh bien là on peut participer. On peut prier à haute voix*». Pierre

---

<sup>15</sup> «Livre de prières appelé aussi Liturgie des Heures, par lesquelles l'Église loue Dieu et intercède pour toutes les intentions du monde aux différents moments de la journée. A la demande du concile Vatican II, le pape Paul VI a réformé le bréviaire. Cette nouvelle présentation porte le titre de : "Prière du temps présent". Elle permet aussi bien la récitation privée que communautaire. Il existe des adaptations de la liturgie des heures pour les laïcs (Bréviaire des fidèles, Nouveau bréviaire des laïcs, Les heures du jour...).»

Source : Conférence des évêques de France

<http://www.eglise.catholique.fr/ressourcesannuaires/lexique/definition.html?lexiqueID=189&Expression=Br%E9viaire>

Bienvenue renchérit : *«La prière, ce n'est pas des mots. Ce n'est pas des mots. C'est comme une communion, c'est comme demander à Dieu, demander.... La prière c'est comme demander à Dieu son aide.»*

### 5.3.2. Nouvelles pratiques

Pour beaucoup de nos informateurs, leur vie chrétienne adulte pré-conversion se résumait à l'assistance passive de la messe du dimanche. Durant l'enfance, ils avaient peut-être récité le chapelet en famille ou ils s'abstenaient peut-être de manger de la viande le vendredi à l'instar d'Isabella Lazio (pseudonyme) - montréalaise née d'un couple d'immigrants italiens s'étant jointe récemment au Jourdain. Mais une fois adulte et autonome, ces pratiques furent rapidement mises de côté. La réception de l'Esprit par les membres du Jourdain les a tous vu revenir à l'Église et même plus. L'ajout de pratiques moins connues comme le Bréviaire pour les laïcs, le retour à la pratique régulière du chapelet, la recherche de pèlerinage, la célébration d'un cénacle marial à domicile et l'exercice de charismes sont des exemples de nouvelles pratiques intégrées à leur vie spirituelle.

Nous avons vu que Michel Trépanier avait développé l'habitude de pratiquer le Bréviaire avec les autres membres du Jourdain mais qu'il avait rencontré certaines difficultés dans l'exercice de cette prière quotidienne. Outre qu'en sa qualité d'homme à tout-faire, M. Trépanier se faisait interpeler à tous moments, un autre facteur a nui à sa récitation du Bréviaire :

*«j'ai développé quelque chose qui peut déranger un peu. Ça m'arrive encore, ça m'arrivait souvent au début quand j'ai commencé les Christothérapies<sup>16</sup>, pendant que je priais de tomber en oraison (...) de parler soit en langues, soit clair. Ça m'arrive encore*

---

<sup>16</sup> « Christothérapie » est le nom des sessions de guérison intérieure données par le Centre de prière l'Alliance de Trois-Rivières. À la différence des sessions du Jourdain, celles de l'Alliance ne comptent que trois étapes de vie.



*des fois. Si ça m'arrive alors qu'on est ensemble pendant le bréviaire, ça dérange tout le monde. Alors au début, je me retenais, j'essayais de ne pas partir, mais ça m'arrivait une couple de fois. Alors j'ai pris la décision de faire le bréviaire seul, soit dans ma chambre, soit à l'oratoire, de faire le bréviaire tout seul ».*

Le président du Jourdain se reconnaît depuis sa conversion une dévotion mariale primant sur son identité charismatique. En plus du cénacle mensuel tenu au centre, il tient un cénacle marial hebdomadaire à sa résidence. Michel Trépanier y a déjà assisté et l'un des prêtres, le Père Nana (pseudonyme), y célèbre l'eucharistie. À la demande du président, les participants communient alors « des deux espèces » : non seulement consomment-ils l'Ostie, ils boivent aussi le vin. Cette pratique, aussi observée dans un centre charismatique de Saint-Jérôme, y diffère dans la mesure où les participants boivent ici tous à la même coupe. Le domicile du président, visité lors d'une entrevue, est entièrement organisé en fonction de cette célébration. Le salon est orné de plusieurs statuettes et d'icônes de la Vierge, tandis que des coussins de prière s'accumulent dans un coin. Des chaises sont empilées dans la cuisine, prêtes à être déployées pour le Cénacle.

### *5.3.3. Exercice des charismes*

Les dogmes charismatiques veulent que la réception de l'Esprit actualise les dons, naturels comme surnaturels, reçus lors du baptême sacramentel. Dans cette optique, le déploiement d'un charisme nouvellement acquis ne serait en fait qu'une relecture du potentiel déjà présent au sein d'un individu. L'exercice d'un charisme consisterait donc à franchir une nouvelle étape dans l'« adéquation de soi à soi » (Mossière 2012 : 8) par la pratique et l'entraînement d'un don qui aurait toujours été présent, mais qui n'a de cesse de se dévoiler. Suite à l'une de ses retraites, une partie de lui-même s'est dévoilée à Michel Trépanier. Il nous disait que « (j)'y ai découvert au moins 2 choses. Que j'ai reçu le don des langues et que ça fait plus longtemps que je pense que je l'ai ».

Cette découverte de soi qui se raconte sans cesse n'en demeure pas moins le fruit de l'interaction entre la socialisation religieuse et son appropriation par les membres. Ceux-ci doivent faire le choix d'activer les charismes qu'ils se sont découverts. Les prêches du Père Leduc adressent explicitement la part de volontarisme exigée par l'émergence des dons. Il exhorte les fidèles à mettre de côté leur timidité et à faire les premiers pas: « *des fois, on est gêné. Lâchez-vous !* ». Lors de l'effusion, alors que le Père Leduc s'adresse à l'Esprit par la prière pour qu'il abaisse les résistances des fidèles, son accompagnateur incite directement les fidèles au lâchez-prise. La main sur l'épaule, il leur murmure des encouragements : « *laisse-toi aller, relaxe* ».

Même l'exercice de la glossolalie tombe sous la coupe de ce volontarisme initial. Notons tout de même que pour un membre du cadre pastoral, le don des langues peut être spontané. Alors qu'elle conduisait seule en faisant son chapelet, la coordonnatrice du Jourdain s'est soudainement entendue parler en langue. Depuis, elle exerce son charisme de façon indiscriminée. Toutefois, il semble que pour le charismatique moyen, il y ait plus d'effort à fournir. Une informatrice avec qui nous dînions lors du congrès nous confiait comment elle en était venue à parler en langue. Lors de son entrée dans un groupe de prière charismatique, la confrontation avec la glossolalie l'a laissée perplexe. Au départ, elle était incertaine de l'attitude à adopter face à ce phénomène. Son don ne se manifestait que parce qu'elle imitait les autres. Graduellement, au fur et à mesure que croissait sa conviction – et qu'augmentait sa pratique- elle s'est mise à ne plus distinguer où commence l'influence de l'Esprit et où termine sa volition dans l'exercice de ce charisme. L'acte de volonté initial devient plus flou à mesure que la nouvelle identité charismatique prend le pas sur l'ancienne nature du fidèle.

#### 5.3.4. *Gestuelle charismatique*

En plus des chansons à geste adoptées et discutées au chapitre précédent, il nous a été possible de constater de plus amples modifications de la gestuelle religieuse chez les membres du Centre. L'adoration du Saint-Sacrement, qui physiquement ne consisterait qu'à s'asseoir devant un ostensor, s'accompagne chez les membres de divers signes physiques d'une activité intérieure plus grande que leur silence ne le suggère : tête dans les mains et larmes ne sont pas exceptionnelles. Il en va de même après la communion : les gens sont prostrés sur eux-mêmes, assis en prière la tête touchant pratiquement les genoux. Les prières vont souvent se faire les paumes ouvertes, les yeux fermés, le corps vacillant de gauche à droite.

Ces modifications ne sont pas innocentes. Elles peuvent d'abord servir d'indice d'identification au mouvement auquel appartient le fidèle. À Noël 2012, nous assistions à la messe de minuit dans une paroisse de Laval. L'église était saturée de fidèles, l'ambiance festive. Le battement de mains durant les chants de louanges nous avait surpris. Puis, nous attardant aux membres de l'assemblée, nous avons pu observer qu'environ le tiers d'entre eux priaient les paumes ouvertes, mains au ciel. Nous avons alors supposé la présence d'individus charismatiques au sein de cette paroisse. Des recherches subséquentes nous confirmèrent nos soupçons : la paroisse avait été confiée à la Communauté du Chemin Neuf. Communauté nouvelle, celle-ci s'inspire de la spiritualité ignacienne et du Renouveau charismatique. La gestuelle des paroissiens nous avait révélé d'avance l'appartenance charismatique des paroissiens priant les mains ouvertes.

Cette gestuelle transmise et intégrée par la socialisation religieuse a une signification plus profonde, dépassant la simple identification à une mouvance religieuse. Les anthropologues Candau, Gaucher et Halloy (2012) relèvent l'importance de s'attarder à la gestuelle lors des terrains. D'après ces auteurs, le

corps tout autant que les mains et les yeux est partie prenante de notre apprentissage technique. Il est le canevas sur lequel se fixe la socialisation et celle-ci, en retour, délimite les techniques que le corps pourra déployer.

« Avec ces gestes incorporés, ou protomémoriels (Candau 1998), on atteint le “gros de la culture”, i.e. tout ce qui est appris “par corps” (Bourdieu 1997 : 163) et qui va de soi ou va sans dire, notamment de nombreux signaux sociaux non conscients, parfois qualifiés à tort de “cachés” (Buchanan 2009) » (Candau, Gaucher et Halloy 2012 : 12).

Ces signaux communiquent un message aux autres charismatiques tout autant qu’aux catholiques « mainstream ». L’anthropologue Hoenes Del Pinal démontre comment « embodied actions of ritual participants are seen as reliable signs of people’s religious commitment » (2011 : 597). Les gestes des uns et des autres sont interprétés comme autant de manifestations des valeurs religieuses mises de l’avant par leur groupe réciproque.

En somme, la socialisation charismatique, une fois intégrée et incarnée par le membre, permet au corps de tenir un discours, de parler de lui-même. Hoenes Del Pinal plaide pour une attention aux pratiques touchant à l’attitude corporelle : celle-ci traduit aussi le discours verbal et le processus métalinguistique de l’émetteur. Le corps transmet un message – perceptible par tous, mais dont les subtilités ne sont déchiffrables que par l’intégration réussie de la socialisation religieuse. Nous nous attarderons davantage au corps et à la corporalité charismatique dans le prochain chapitre.

## 5.4. Conclusion

Pour Csordas comme pour Mossière, la transformation de l’habitus est affaire de performativité. Selon l’anthropologue américain, cette performance transforme les dispositions conventionnelles « that constitute interpersonal, domestic, civic, and geographic spaces » (Csordas 2001 : 68). Il est possible de repérer ces changements chez les charismatiques que nous avons étudiés. Les

membres du Jourdain vont transformer leur espace interpersonnel par l'imposition des mains ainsi que par la modification de leur gestuelle (paumes ouvertes, attitude de prière générale) et de leurs rapports sociaux (chapitre 3). L'espace domestique sera aussi modifié par l'ajout de décorations religieuses – quand il ne sera pas tout simplement réorganisé en fonction des célébrations religieuses qui y seront pratiquées. Csordas remarque que les charismatiques vont projeter leurs combats spirituels dans la sphère publique et orienter leurs prières dans l'espoir d'influencer celle-ci. La circulation au congrès d'une pétition soutenant une famille de région contestant juridiquement l'implantation du cours Éthique et Culture Religieuse ainsi qu'une prière l'accompagnant soutiennent cette observation. L'intérêt marqué pour les pèlerinages –Marie-Reine-des-Cœurs, le train marial – démontre que les charismatiques du Jourdain transforment tout autant l'espace géographique que leurs homologues des États-Unis. Enfin, la modification du rapport au temps est aussi marquée au centre qu'à Ann Harbor : les journées sont toutes réorganisées de façons à inclure davantage de temps de prières et d'activités religieuses.

L'habitus transformé par la socialisation s'intériorise sous la forme d'un nouveau récit de soi. Ce dernier intègre une attention nouvelle au corps et à ses sensations. La conversion – en tant qu'appropriation subjective du travail de socialisation du cadre pastoral – fournit aux charismatiques « une nouvelle grille de perceptions associée au divin ». Ceci s'effectue à même

« leurs pratiques quotidiennes, dans un cadre normatif réputé de droit divin. Plus que l'affect, la conversion engage donc l'ensemble des attributs de l'individu, soient le corps, le sensoriel, et le social en un tout cohérent. L'expérience religieuse apparaît ainsi dans sa dimension holistique ; axée sur la réflexivité et le ressenti du sujet, elle est avant tout une expérience de transformation » (Mossière 2012 : 5).

Dans le chapitre qui suit, nous examinerons comment la conversion des membres du Jourdain modifie leur rapport au corps en plus d'exposer

définitivement comment la ritualité charismatique dépasse le simple jeu de langage.



9 février 2013, 14h

Grande salle du Jourdain, Montréal

*Deuxième jour de la retraite de la vie dans l'Esprit. Le diner terminé, nous nous rassemblons tous dans la chapelle du centre. Madame Larouche nous invite à nous diviser en 3 groupes pour l'atelier d'exercice des charismes. L'un portera sur l'imposition des mains, un autre sur la prophétie de science – interprétation de la Bible grâce à une ouverture à l'intelligence de la Parole<sup>17</sup> - et le troisième adressera les messages en langue et leur interprétation. Ayant déjà assisté à un atelier sur l'imposition des mains donné par Charles Morissette, et n'étant pas particulièrement intrigué par le charisme de science à ce moment précis, je choisis l'atelier d'interprétation. C'est le seul donné par un couple. Dans leur présentation de l'atelier, Lucienne et Pierrot (pseudonymes) expliquent qu'ils sont dans le mouvement charismatique depuis ses débuts. L'objet de l'atelier portera sur la façon dont Lucienne en est venue à interpréter les messages en langue de Pierrot.*

*Mon groupe se dirige vers la grande salle où nous installons des chaises en cercle. Nous sommes douze et sur le lot, il n'y a que 4 hommes. Lucienne commence et propose que l'on fasse une prière. Après ce moment de recueillement, elle nous lance un regard bienveillant et nous explique les premiers pas réalisés par le couple dans l'interprétation des langues. La première fois que Pierrot a commencé à parler en langues, Lucienne dit ne pas trop savoir ce qui se passait. La fois suivante, son cœur s'est mis à battre fortement avant même d'entendre Pierrot parler: elle le savait d'avance. Et la troisième fois, il lui est venu une phrase. À l'époque, elle ne l'avait pas dite. Mais*

---

<sup>17</sup> Jalbert, G. 1999. « Regard vers l'Avenir du Renouveau charismatique québécois », in *Selon sa Parole*, vol. 25, no 8. Consulté en ligne : <http://selonsap parole.tripod.com/jal998.htm>



*lors des occasions subséquentes, elle a dû prononcer les paroles qui lui venaient, elle n'était plus capable de les retenir.*

*Une dame demande comment Lucienne sait ce qu'elle doit dire. Lucienne répond que c'est l'Esprit. Parfois, la parole lui apparaît dans la tête, comme une image. D'autres fois, c'est une douleur qu'elle va ressentir physiquement. Si Pierrot est en train d'annoncer – en langue – qu'une personne est visitée par l'Esprit dans son épaule, elle peut le ressentir dans la sienne. Je lui demande alors comment une parole se manifeste. Elle me rappelle l'accélération de son rythme cardiaque, mentionne qu'il lui arrive aussi de sentir une boule dans sa gorge, d'avoir une impression de quelque chose de pris qui veut sortir.*



## 6. Religion incarnée

Les nouveaux adhérents au Jourdain, une fois proprement socialisés et convertis, développent la possibilité de canaliser la puissance divine. L'exercice des charismes par les laïcs abolit partiellement l'exclusivité de l'accès au sacré jusque-là réservée aux clercs, exclusivité consacrée au courant de la Longue réforme. Ce n'est pas le seul héritage de cette période à être remis en question par les charismatiques. Jumelé à l'émergence d'une nouvelle classe sociale mesurant leur degré de civilisation à l'aune du contrôle exercé sur leur corps, le monopole du sacré ecclésiastique a favorisé la *croyance* religieuse aux dépens de la *pratique* religieuse au sein de l'Église catholique. Cet état de fait consacrait alors la division corps-esprit et le désenchantement du corps (Lock et Nguyen 2010; McGuire 2008). Or, la vignette ethnographique présentée en ouverture de ce chapitre illustre clairement comment le corps charismatique n'est plus ce lieu sécularisé, « lieu de la césure, l'enceinte objective de la souveraineté de l'*ego* » (Le Breton 2008 :11).

Le corps des membres du Jourdain se ré-enchant, devient le lieu d'expression de nouvelles incertitudes, de nouvelles sensibilités et de nouveaux conflits (Csordas 2007 : 310). Le choix de présenter notre expérience d'un atelier d'interprétation du parler en langue n'est pas innocent. Un tel exercice paraît à prime abord comme un objet privilégié de l'analyse rhétorique préconisée par Csordas. Notre vignette démontre que, malgré toute l'oralité du processus – manifestation de glossolalie et son compte-rendu verbal – une appréhension complète du phénomène nécessite de s'attarder également à son aspect incarné.

La part de physicalité impliquée dans la spiritualité charismatique est non négligeable. Elle relève de deux aspects. Comme nous l'avons vu précédemment, elle est d'abord un mode de communication, d'échange. Mais elle est aussi une

voie de connaissance (McGuire 1996) : le corps et ses sensations permettent aux charismatiques d'appréhender et de saisir le monde, sa part visible comme sa part d'invisible. Dans le présent chapitre, nous explorons le corps charismatique. D'abord en faisant un bref examen du corps sécularisé de la civilisation occidentale. Ensuite en nous attardant sur la place du physique dans la vie religieuse charismatique. La socialisation religieuse et la conversion subséquente s'actualisent dans ce corps charismatique, pour en faire le siège de la subjectivité (Csordas 1994 : 9) des membres du Jourdain.

### **6.1. Sécularisation du corps et ré-enchantement charismatique**

Tout comme Talal Asad fait la démonstration de la religion comme étant un phénomène historiquement et sociologiquement produit, un «context of christian attempts to achieve a coherence in doctrines and practices, rules and regulations, even if that was a state never fully attained». (Asad 2002 : 116), ainsi en est-il du corps occidental (Lock et Nguyen 2010 ; Le Breton 2008).

Les anthropologues Margaret Lock et Vinh-Kim Nguyen, en utilisant le même procédé qu'Asad, démontrent comment «l'ordre naturel» sur lequel se construit le savoir biomédical – et la conception particulière du corps qu'il véhicule - est également le fruit d'un processus historique. À partir du 17<sup>ème</sup> siècle, la compréhension du monde évacue la notion du merveilleux et du passionnel (auquel appartenait les maladies). Désormais, aucun statut ontologique autre que celui émanant de la nature ne serait accordé à quelque événement que ce soit. D'après les auteurs, cette compréhension crée un biais favorable envers la dissection comme moyen d'accès à la connaissance thérapeutique, qui à son tour participe à la conception du corps comme unité close, décontextualisée, à l'intérieure de laquelle reposent les secrets de la santé, comme ceux de la maladie (Lock et Nguyen, 2010). Cette conception du corps,

de la maladie et de la normalité accorde théoriquement peu de place aux autres conceptions du corps et de la santé. L'agentivité des profanes quant à l'interprétation de ce qui leur arrive n'a guère plus le droit de citer. Même chose quant à l'attention à porter sur les sensations ressenties dans leur chair. La compréhension développée par cette vision de l'être « subscribe to a nature-culture dichotomy in which the material body, an assumed universal, is fully consigned to the domain of biological sciences, where it most appropriately belongs » (Lock et Nguyen, 2010: 58).

Or, le corps est tout autant objet qu'agent du contexte culturel et historique qui le voit naître (Scheper-Hugues et Lock 1987). Pour certaines cultures, l'idée d'un corps en lien et en harmonie avec son environnement extérieur est depuis longtemps prise pour acquis (Dubisch 2005 : 226 ; Le Breton 2008 : 11). L'anthropologue David Le Breton fait une analyse du corps reconnaissant l'influence du contexte dans lequel celui-ci s'est formé. Pour l'auteur, le corps est une « fiction opérante », une « construction sociale et culturelle dont la “réalité ultime” n'est jamais donnée ». Il est le lieu de représentation d'une symbolique sociale à laquelle il donne réalité, sans jamais s'y confondre (Le Breton 2008 : 125). L'anthropologue fait ainsi la démonstration du caractère socialement et culturellement malléable du corps et, plus important pour notre propos, de ses capacités de perception. Pour l'auteur, « la perception n'est pas coïncidence avec les choses, mais interprétation. Tout homme chemine dans un univers sensoriel lié à ce que son histoire personnelle a fait de son éducation » (Le Breton 2008: 158). Nous affichons toutefois une divergence avec son argument lorsque l'auteur confine son analyse au domaine de la symbolique. À l'instar de Csordas, bien qu'apparemment plus incarné, Le Breton fait primer une forme de rationalisation du corps sur la part charnelle de l'expérience corporelle. En avançant que les démarches de médecines alternatives ne font que mobiliser les ressources de l'imaginaire des patients (Le Breton 2008: 142), l'auteur avance qu'il n'y a pas de consistance réelle, charnelle à

l'efficacité de ces thérapies. Donc aussi à l'expérience. Tout phénomène physique ne serait qu'une vue de l'esprit. Nous tenterons de démontrer que tel n'est pas le cas.

S'il y a effectivement un retour intellectuel possible – inévitable ? - sur une sensation, cette rétrospective ne saurait englober et résumer l'entièreté de l'expérience. Adopter la perspective d'une primauté de l'esprit sur le corps revient à consacrer la division corps-esprit à laquelle la spiritualité charismatique tente de palier (Droogers 1994). De la sorte, nous faisons de plus ombrage à toute la part non-cognitive qui caractérise les relations corps-esprit, effectivement abandonnant « the possibility of grasping the dynamic, experiential, subjectively meaningful, emotionally exciting, indeterminate, motivating and active aspects of religion » (McGuire 1996 : 102). La religion, tout comme la souffrance et la maladie analysées par l'anthropologue Raymond Massé est

« vécue, ressentie dans le corps et l'esprit, ancrée dans les rapports humains avec les proches, marquée par les espoirs et les déceptions des traitements (médicaux), traduite en émotions, inscrite dans les attitudes de révolte, de déni ou de sublimation » (2010 : 12).

Pour rendre pleinement compte des fruits de la conversion charismatique sur la façon qu'ont les membres du Jourdain d'être à leur corps, il est nécessaire de s'éloigner des « idées à propos du corps » pour adopter un cadre conceptuel faisant place aux liens existants entre corps, âme et esprit (McGuire 1996). La notion d'*embodiment*, que nous avons tenté de traduire de façon plus ou moins satisfaisante par « incorporation », « incarnation » ou physicalité à divers endroits de ce mémoire, entre ici en jeu.

## 6.2. Embodiment

Csordas présente l'*embodiment* non pas comme le moyen de faire une étude *du* corps, mais comme un outil pour faire une étude *à propos* du corps. Le corps lui-même ne serait qu'un support sur lequel s'inscrit une culture, une histoire. Pour l'anthropologue, il y a une distinction à faire entre le corps physique et son « incorporation » : « the 'body' as a biological, material entity and 'embodiment' as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world » (Csordas 1994 : 12). Son interprétation du concept efface paradoxalement le corps de ses analyses et ouvre la porte à une intellectualisation de l'expérience, celle-ci n'étant accessible que par le seul langage (Csordas 1994 : 11). Or, les anthropologues Candéau, Gaucher et Halloy démontrent bien que l'expérience physique ne peut pas simplement relever d'une rationalisation de celle-ci. L'observation des techniques du corps en action par un sujet inscrit à même la chair des modifications profondes. Les auteurs démontrent que

« l'observation de la danse induit chez des danseurs expérimentés – et en particulier pour la danse dont ils sont les spécialistes – un degré de résonance motrice beaucoup plus élevé que chez des non danseurs ou non spécialistes. Cette expérience met en évidence l'existence d'un répertoire moteur spécialisé qui rend les individus plus sensibles et plus réactifs à certains gestes perçus » (Candéau, Gaucher, Halloy 2012 : 12).

L'expérience dépasse le simple retour cognitif que l'on fait sur elle : elle s'inscrit dans le corps et le modifie.

Malgré ses écrits insistant sur la rhétorique ou sur la place du langage dans l'*embodiment*, d'autres travaux de Csordas offrent une façon de voir son concept invitant à aller « beyond (...) semiotic convention to identify a manner of inhabiting space as a phenomenological essence – not a universal essence, but an essence of the particular, of cultural and historical specificity » (Csordas 1999 : 148). Sa démarche se rapproche ainsi de la compréhension d'un habitus comme production concrète du corps, tel que présenté par Candéau, Gaucher, Halloy. L'anthropologue Jill Dubisch offre quant à elle une sorte de pont entre la

biomécanique et la rationalisation. L'auteur fait la démonstration de la façon dont les discours sur le corps, la santé et le cosmos peuvent s'intérioriser et modifier de façon durable l'habitus des praticiens de médecines énergétiques. Ce faisant, ceux-ci en viennent à mettre leur « body in a particular relationship to the visible and energetic worlds and to the cosmos » (Dubsich 2005 : 223) alors que le cadre culturel dans lequel ils opèrent leur refuse cette possibilité. Si l'auteur s'interroge sur la façon dont les adeptes de médecines énergétiques en arrivent à cette capacité, nous croyons – concernant les membres du Jourdain à tout le moins - en avoir fait la démonstration dans les chapitres précédents.

Pour étudier le corps charismatique tel qu'il s'est révélé sur notre terrain, nous emprunterons une définition plus tardive de l'*embodiment* développée par Csordas (2011a). L'anthropologue offre ici d'autres pistes pour étudier l'*embodiment* qui repose davantage sur les aspects physiques de son concept. En relevant les différentes composantes de l'*embodiment*, l'auteur permet de rendre compte de ce qui moule les différents univers sensoriels (Le Breton 2008 : 158) disponibles aux hommes en fonction de leurs histoires et socialisations particulières. Csordas (2011a) identifie 10 composantes de la corporalité, composantes qu'il est possible de retrouver chez les charismatiques.

### 6.2.1 Composantes de l'*embodiment*

La première composante du concept est la forme corporelle. Csordas avance que les schémas et images corporelles sont basés sur l'intégrité ou la complétude, mais qu'un corps physique peut être diminué ou restauré tout en continuant à s'inscrire dans un schéma corporel cohérent. Lorsque nous sommes retournés au Jourdain après une absence prolongée, nous avons été frappé par l'apparence physique de Luc Saint-Maurice, un des résidents du centre. Celui-ci avait le visage enflé et sa main droite, congestionnée par un œdème, ne laissait plus voir ses jointures. Dans les semaines qui suivirent, Luc apprit que le



changement de son apparence physique relevait d'un cancer pulmonaire. Stoïque, Luc en vint à me dire qu'il vivait son cancer avec Jésus, qu'il partageait la souffrance du Christ. Il priait pour avoir la force de passer à travers cette « épreuve ». En date du 21 mai 2013, la coordonnatrice nous écrivait pour nous dire qu'il n'avait plus rien. Ses traitements de radiothérapie ont laissé une cicatrice au poumon. La coordonnatrice concluait son courriel comme suit : « Merci pour vos prières. Par trois fois, nous avons prié sur lui et la dernière fois, nous étions 30 personnes. Le Seigneur entend nos prières et il les exauce toujours. Merci Seigneur ». Dans la maladie comme dans la guérison, l'image du corps de Luc – et son vécu de celui-ci- continuait à s'inscrire dans un patron catholique charismatique.

L'expérience sensorielle est la seconde composante de l'*embodiment*. L'auteur mentionne la possession universelle des 5 sens et y ajoute la proprioception et la temporalité. L'étude de l'*embodiment* passe par l'observation des possibilités d'utilisation et développement des sens ainsi que des conséquences et impact de leur perte. Csordas rejoint ici Le Breton, pour qui les univers sensoriels et perceptuels sont culturellement produits et modifiables. Notre argument repose sur et illustre cette idée. Les charismatiques en viennent à développer une attention à des sensations qui n'auraient pas d'importance en d'autres contextes. Une expérience du Père Arthur Lemieux, fondateur du Jourdain, illustre bien cette composante. Alors qu'il remplace un collègue au Collège Saint-Jean-Vianney et qu'il éprouve quelques difficultés administratives, une Sœur se présente à lui après une journée de prière. Elle lui demande la confession et par la suite, l'interroge pour savoir s'il a reçu l'effusion de l'Esprit-Saint. Le Père Lemieux fait alors « *un acte de Foi* » et répond « *oui* » alors qu'il ne ressent rien de particulier. Il quitte ensuite pour célébrer la messe à Lachenaie. Alors qu'il présente l'eucharistie, il ressent une chaleur à la poitrine qui durera 8 jours. Pour lui, c'est l'expérience de « *l'Amour de Dieu le Père* ». Dans un autre contexte, il aurait aussi bien pu s'agir d'un malaise cardiaque.

Le mouvement et la mobilité sont aussi des caractéristiques de l'*embodiment* qui peuvent révéler des manières phénoménologiquement significatives d'habiter l'espace. Ces capacités, selon Csordas, sont marquées par l'agentivité et l'intentionnalité et sont stylistiquement définies et requièrent des efforts. Elles peuvent toutefois rencontrer des résistances. La prière les paumes ouvertes et les danses durant les messes prisées par les charismatiques mais dédaignées par les catholiques "mainstream" illustrent cette composante. La fréquentation des pèlerinages est aussi une forme de mobilité démontrant la part d'*embodiment* de la spiritualité charismatique. Ceci se jumèle à la composante « orientation » du concept. L'orientation est concernée par la façon dont les agents occupent et créent l'espace ainsi que par la façon dont ceux-ci bougent en relation avec les objets et les autres. Comme nous le verrons dans une section subséquente, l'adoration du Saint-Sacrement par les charismatiques du Jourdain relève de cette composante. La façon dont ils interagissent avec cet objet est une des caractéristiques de leur *embodiment*.

Certaines capacités d'exécution et d'endurance sont aussi parties prenantes de l'*embodiment*. Csordas propose d'étudier la conséquence de la perte ou la possibilité d'augmentation de ces capacités. L'imposition des mains, chasser les démons et la ferveur dans la prière – le Père Leduc a déjà vu des charismatiques prier jusqu'à minuit le soir et reprendre le lendemain aux petites heures sans signe de fatigue - entrent ici en jeu. L'interaction entre les sexes, la sexualité ou les questions de genre sont aussi présentes dans les composantes de l'*embodiment*. Les charismatiques du Jourdain perpétuent certaines conceptions plutôt conservatrices dans la division du travail : chacun a sa mission et sa valeur nous dit la coordonnatrice : « *c'est parce que le rôle de l'homme est de la protéger que le rôle de la femme est de lui être soumise* ». L'homme est aussi comparé aux murs d'une maison tandis que la femme en est le cœur, le foyer. Lors d'une période de bénévolat durant le congrès, de nombreuses remarques ont

été faites quant au rôle des femmes : « *elles sont bonnes dans le ménage* », elles ont le don de l'ordre, ce sont elles qui cuisinent. Un autre informateur, en parlant d'un épisode particulier de sa vie, m'a déclaré sous le couvert de la confiance que « *le charisme de la femme en est un de séduction* ».

Ce rapport traditionnel au genre s'étend aussi aux domaines ecclésiastiques. En discutant des spécificités du Jourdain, la coordonnatrice n'a pu cacher son dédain en passant une remarque sur les centres de ressourcements « *où les femmes ont envie d'être prêtres et font des homélies. Ils voient les prêtres comme des outils* ». Mme Bienvenue abonde dans son sens : pour elle, l'ordination des femmes, si elle n'est pas impossible, ne sauverait pas l'Église. De même pour l'inclusion des gais et des divorcés. Selon elle, s'ils n'ont pas droit à l'eucharistie, ils ne sont pas « *hors de l'Église* » pour autant. « *La prière et l'adoration devraient leur permettre de comprendre pourquoi ils sont dans l'erreur* ».

Csordas demande aussi de porter attention aux formes de coprésence qui peuvent se présenter chez les sujets d'étude. L'*embodiment* se traduit par des formes culturellement et historiquement modulées d'intersubjectivités, d'intercorporalité, d'altérité, de sociabilité, et de modes d'attention somatique. Notre argument, que nous développerons incessamment, est que le corps charismatique permet justement une nouvelle intersubjectivité. L'affect, expression culturellement et spécifiquement située des émotions et des sentiments, est une autre composante de l'*embodiment* qu'il faut considérer. Nous l'avons vu, la littérature présente l'expérience charismatique comme étant quelque chose de primordialement émotif. Le terrain corrobore cet aspect de la spiritualité charismatique. Nombre de témoignages de conversion ramènent leurs orateurs à revivre l'intense émotion qu'ils ont vécue lors de leur rencontre avec Dieu. L'intensité de cette émotion ne semble pas s'atténuer avec le passage du temps ou avec le nombre de répétition du témoignage. Cette caractéristique de la

spiritualité charismatique éclaire une autre composante de l'*embodiment*, soit la temporalité. L'expérience de la durée – qu'elle soit inscrite au sein des cycles de vie incluant le vieillissement, la mortalité, la mort, la réincarnation, les *out-of-body experiences*, les rythmes circadiens et saisonniers – est aussi une variable culturellement composée du corps en tant que « ground of perceptual processes that end in objectification » (Csordas 1994 : 7).

La dernière composante de l'*embodiment* selon Csordas ne saurait être totalement confirmée par la présente étude. L'auteur argumente que le métabolisme et la physiologie participent aussi de la corporalité. Les processus d'élaboration et de destruction des protoplasmes essentiels à la vie et l'expérience de ces fonctions organiques seraient elles aussi culturellement et socialement produites. Sans nous prononcer sur le fonctionnement « concret » de l'organe en jeu, nous avons fait une observation qui tend à démontrer que les membres du Jourdain voient aussi leur métabolisme et leur physiologie – à tout le moins la perception de ceux-ci - se modifier :

*10 février 2013, après le dernier enseignement de la retraite sur la vie dans l'Esprit. Une séance de louanges et d'actions de grâce est en cours. Dans la chapelle remplie, une dame remercie le Seigneur pour une guérison du cerveau qui se fait en ce moment. Quelques autres actions de grâce se succèdent. Puis, une dame dans la trentaine prend la parole. Avec beaucoup d'émotion, elle désire témoigner à propos de la guérison du cerveau ayant été formulée. Elle a été récemment diagnostiquée avec le Parkinson. En pleurant, elle exprime ce qu'elle vivait au moment où la guérison a été annoncée : « J'ai ressenti un picotement dans ma tête, puis j'ai vu un faisceau de lumière à travers mes yeux fermés. J'ai senti un 'enflement', une sensation de chaleur du cerveau. Je crois... je crois que mon Parkinson est peut-être guéri ! »*

Toutes ces composantes aident à illustrer que le « *sacred self* » charismatique, loin de n'être qu'une recomposition du corps en fonction de thèmes psychoculturels (Csordas 1997) ou le simple fruit d'une auto-persuasion (Csordas 2001), est aussi une expérience physique, incarnée. Celle-ci permet le développement de nouvelles sensibilités sensorielles et perceptuelles qui répondent par la négative à la question rhétorique posée par Le Breton : « Toute somatisation n'est-elle pas en puissance une sémantisation ? » (2008 : 134)

Nous avons résumé précédemment les « variety of practices associated with the variety of therapeutic practices and cosmology » (Dubish 2005 : 222) typiquement charismatiques : glossolalie, imposition des mains, usages de charismes, repos dans l'Esprit, libération et autres retraites de guérison. Nous avons abordé la façon dont les composantes de l'*embodiment* sont influencées par celles-ci, relevant certaines caractéristiques du corps charismatique. Penchons-nous maintenant sur celui-ci.

### 6.2.2. *Corps charismatique*

Il a été démontré qu'une conception rationnelle du corps pouvait s'incarner et devenir un nouvel habitus, autant du point de vue des sciences biomédicales (Good et Del Vecchio-Good 1993) que du côté des médecines énergétiques (Dubisch 2005). Ce que ces études illustrent, c'est qu'il est possible de modifier le vécu du corps et que cette expérience n'est pas seulement le fruit d'une « auto-persuasion » (Csordas 2001). Elle est le produit d'une socialisation et d'une intégration de celle-ci. Il s'agit d'un corps entraîné, qui met à profit les sens qu'il a développés – audition, toucher, proprioception - afin d'interagir dans une situation sociale évoluant de façon dynamique (Spencer 2013 : 7). À travers une rééducation complète du corps et de l'esprit se met progressivement en place ce que Michel Foucault appelle une « structure pluri-sensorielle » (Foucault

1963 : 168) tout à fait spécifique, qui « ne peut s'articuler ailleurs que dans l'action » (Wacquant 2000 : 87).

Le « *sacred self* » défini comme la manifestation de thèmes psychoculturels « *Bound by the mortar of oral performance* » (Csordas 1997: 21) dépasse le cadre psychologiste pour s'inscrire au sein même de la chair des membres du Jourdain, au cœur de la « gestuelle préréflexive » (Mossière 2012 : 2). L'étude de la gestuelle par les anthropologues Candean, Gaucher et Halloy, démontre comment un changement des techniques du corps induit une modification « non seulement du schéma corporel, mais aussi de la manière dont nous essayons d'agir sur le monde par le biais de gestes techniques ou communicatifs » (2012 : 12). La création des conditions culturelles adéquates favorise alors l'émergence de nouveaux modes d'attention somatique, « *culturally elaborated ways of attending to and attending with one's body in surroundings that include the embodied presence of others* » (Csordas 1993 : 138). Nous l'avons vu en ouverture de chapitre, les membres du Jourdain expérimentent des sensations qui, hors d'une socialisation bien intégrée, passeraient inaperçues. Pour les membres du centre, ces sensations vont certes prendre sens – et confirmer une partie des théories de Csordas et de Le Breton sur la rationalisation de la somatisation – mais aussi permettre une nouvelle forme d'interaction avec leurs coreligionnaires.

### **6.3. Nouveaux modes d'attention somatique, nouvelle intersubjectivité**

Nous l'avons vu en introduction de ce mémoire, les auteurs des années '70-'80 avaient tendance à interpréter la spiritualité charismatique sous l'angle de l'individualisme, voire même de l'hédonisme. Le fait de porter attention à l'intérieur de soi, d'être à l'affût de son corps en tant que voie de connaissance du monde, pouvait alors être compris comme une entrave à la création du lien

communautaire. Nous ne partageons pas cet avis. Nous allons plutôt dans le sens de Thomas Csordas pour qui

« To attend to a bodily sensation is not to attend to the body as an isolated object, but to attend to the body's situation in the world. The sensation engages something in the world because the body is "always already in the world". Attention *to* a bodily sensation can thus become a mode of attending to the intersubjective milieu that give rise to that sensation » (Csordas 1993 : 138).

Un « corps vécu » est un véhicule aussi bien pour percevoir les autres que pour entrer en relation avec eux (McGuire 1996 : 104). Le corps charismatique devient donc un nouvel outil de communication, permettant un rapport intersubjectif dépassant le cadre des paroles. Malgré le contexte occidental individualiste producteur de corps « interrupteur[s] de l'énergie sociale », ce phénomène n'est pas anormal :

« dans les sociétés traditionnelles (le corps) est au contraire relieur de l'énergie communautaire. Par son corps, l'être humain est en communication avec les différents champs symboliques qui donnent sens à l'existence collective » (Le Breton 2008 : 31).

### *6.3.1. Intersubjectivité : de l'ethnographe au croyant*

Dans son étude des arts martiaux mixtes, l'anthropologue Dale C. Spencer (2013) plaide pour l'emploi des sens dans l'étude des combattants: « In taking on the position as observing participant, the senses emerge as the means through which the researcher comes to know their object of study, the bodies of other combatants and their worlds » (2013 : 7). Cette mise à contribution du corps de l'anthropologue - qui répond ainsi au dilemme de Csordas (1999 : 149) sur la façon d'entrer en relation avec nos données- comme outil de connaissance du monde est aussi valable pour les sujets étudiés que pour le chercheur. L'anthropologue Jean-Guy Goulet explore comment l'approche expérientielle permet au chercheur d'atteindre une compréhension de ses informateurs dépassant la simple conversation (2011b : 52). L'auteur avance que

l'intersubjectivité est ce qui permet à l'anthropologue et son informateur de voir que nous « sommes l'un pour l'autre des subjectivités capables d'exprimer et de comprendre nos intentions et nos actions selon leurs significations subjectives » (2011a : 109). Cette façon d'être présent à l'autre n'est pas le seul apanage du chercheur, mais une condition de vie accessible à tous, en fonction des modes d'attention somatique développés par tout un chacun. Poewe retrace la capacité de se mettre dans la place de l'Autre de l'anthropologue dans les pratiques pentecôtistes, voyant dans l'abandon et la réceptivité de la prière charismatique les prémisses de l'observation-participante : « seeing one's actions mirrored by the responses of others to them means that the other makes us aware of the peculiarity of our actions » (Poewe 1994: 10).

Ces interprétations de l'intersubjectivité nous permettent d'avancer que les expériences vécues lors de notre participation aux rituels charismatiques - « l'ordonnance précise du corps » (Le Breton 2008 : 150) auquel nous avons été soumis – sont dans une certaine mesure partagées (et probablement augmentées par la démarche de foi dans laquelle elles s'inscrivent) par les membres du Jourdain. Pour reprendre l'expression de Sylvain Parasié, les membres du centre sont mis en coprésence du sacré (2005 : 350) par l'entremise d'une communication rituelle agissant comme un mécanisme de consensualisation de la présence de Dieu. Des énoncés assez généraux pour s'adresser à tous sont attrapés par les individus et mis en lien avec leur histoire ou leur sensations physiques, créant une relation entre eux et le divin. Les membres du Jourdain expérimentent différentes relations – ou formes d'intersubjectivités- avec différents acteurs : à travers des prophéties transmises en assemblées, les écritures saintes, entre eux et avec eux-mêmes.



### 6.3.2 Prophéties et Écritures

Le 1<sup>er</sup> jour du congrès national<sup>18</sup>, une des bénévoles du Jourdain vient nous parler avec excitation de la Sœur Mireille (pseudonyme) : celle-ci aurait des dons incroyables. La Sœur en question s'exécute en avant-midi. En chaire, elle annonce des guérisons : « *Une insuffisance cardiaque est guérie* » prononce-t-elle. Sur le coup, il nous est difficile de comprendre s'il s'agit d'une guérison immédiate ou si la Sœur ne fait que prophétiser pour le soir-même. Une nouvelle intervention de Sœur Mireille en après-midi éclairera la question et révélera l'une des modalités d'intersubjectivité disponibles aux charismatiques. De nouveau en chaire, la Sœur annonce qu'elle a des « *impressions psychiques* », dont elle remercie le Seigneur. « *Une personne est ici et c'est la première fois qu'elle vient. Elle exprime des doutes, spécialement sur l'eucharistie* ». Malgré la foule qui nous entoure, ou plutôt à cause de la foule de croyants présents, nous ressentons un bref malaise : à qui ce genre de prophétie pouvait-elle s'adresser, en plein congrès charismatique? À part nous, combien pouvait-il y avoir de sceptiques parmi ces gens ayant payé 40\$ pour trois jours en église?

Les membres du Jourdain nous ont souvent conviés à la lecture de la Bible, disant qu'ils y voyaient la réponse à ce qu'ils vivaient. L'une des personnes chargées du ministère d'imposition des mains du congrès se faisait une spécialité d'ouvrir la Bible au hasard pour nourrir son intervention. Le lien entretenu par ces charismatiques avec les Écritures saintes ne nous avait jamais vraiment frappé jusqu'au 14 février 2013. Arrivé trop tôt pour une entrevue avec un membre du Jourdain, nous sommes allés prendre un café au petit centre commercial non loin de là. La clientèle matinale de ce quartier défavorisé nous avait quelque peu choqué. Des hommes âgés s'étaient rudement apostrophés et la comparaison qui nous était venue à l'esprit n'était guère flatteuse. De retour au

---

<sup>18</sup> Voir l'introduction ainsi que les chapitres 3 et 4 de ce mémoire pour un aperçu du déroulement de ce congrès.

centre, en attendant notre informateur, nous nous sommes penchés sur la Bible mise en évidence dans le hall d'entrée. La page des Proverbes sur laquelle la Bible était ouverte ce jour-là se lisait comme suit : « Qui tourne en dérision le pauvre outrage son créateur, qui rit d'un malheureux ne restera pas impuni ». Notre informatrice est arrivée sur ces entrefaites, nous sortant de notre étonnement. La relation de nos informateurs avec la Bible nous est alors apparue sous un jour nouveau.

### 6.3.3 Soi-même, les autres

En plus des relations avec les prophéties et les écritures, les membres du Jourdain en viennent aussi à entretenir de nouvelles relations avec eux-mêmes. Nous avons abordé comment la socialisation religieuse menait vers une herméneutique du soi (Mossière 2012) au chapitre précédent. En plus de leur histoire de vie, la souffrance physique des charismatiques en vient elle aussi à être vécue différemment. Les guérisons vécues par Lorraine Malenfant forment la clé de voûte de son entrevue. Elle nous raconte ce qui s'est passé lors d'une retraite où l'imposition des mains l'a menée jusqu'au repos dans l'Esprit – un état de transe qui voit le croyant tomber par terre alors qu'il se trouve happé par l'Esprit, incapable de bouger, les yeux fermés mais toujours conscient.

*« J'ai entendu après la femme dire à quelqu'un qui était avec elle – d'habitude on prie 2 par 2- que c'était un cancer de l'intestin. Ça, ça ne me surprend pas, j'avais tous les signes de ça. Dans ce temps-là, les médecins ne disaient pas trop au monde qu'ils avaient le cancer. Parce que le monde était un peu effarouché avec ça. Mais j'avais tous les signes, tous, tous les signes. Le sang dans les selles, en tout cas toutes sortes d'affaires. Je m'en allais, je m'en allais. Je suis restée par terre, pendant 2 heures de temps, pas capable de bouger. Ça c'est à peu près vers 5 heures, après la messe. Vers 7 heures, le monde revenait pour la soirée de prière (...) »*

*Je n'étais pas capable de bouger. J'ai fini par bouger un peu. Mais je n'étais pas capable de rester pour la soirée de prière. J'étais*

*trop, un peu comme, comment je pourrais dire bien ça? Comme si tu prenais trop de boisson, un peu dans ce feeling-là. J'ai été obligé d'aller m'étendre sur le lit. Eux autres ils m'ont apporté le souper, je n'ai même pas pu aller souper. (...)*

*Ça fait qu'il y a eu une grosse amélioration, mais là avec le temps, je peux te dire qu'il ne m'a pas toute guérie. Il m'en a laissé... il a enlevé le cancer, mais il m'a laissé le mal. Là je vois, avec du recul, qu'il voulait que je lui offre ça. Comprends-tu? ».*

La souffrance se vit en don à Dieu. Elle est acceptée, vécue comme une occasion de développement spirituel. Le repos dans l'Esprit est précédé par une imposition des mains et est souvent symptomatique d'une effusion réussie. En ouverture du chapitre 2, nous avons relaté comment nous avons assisté à la mise au repos d'une quarantaine de participants durant la retraite la vie dans l'Esprit. Lorsqu'il ne restait plus que quelques participants n'ayant pas reçu l'effusion, Pierrot (pseudonyme) qui assistait le Père Leduc, vint me trouver : « *Après, ça va être à ton tour* ».

*Samedi 9 février. Dispersées à travers la grande salle du Jourdain, une vingtaine de personnes âgées reposent sur le carrelage. Pierrot me conduit jusqu'au Père Leduc, qui s'avance vers moi. Il pose sa main droite sur mon front et de sa main gauche, vient appuyer sa Bible sur ma poitrine. À mes côtés, Pierrot pose une main sur mon épaule. Derrière moi, un bénévole masculin se positionne pour m'attraper.*

*Le Père ferme les yeux, incline la tête. Je fais de même. Il prononce alors avec douceur et conviction la même prière qu'il prononçait pour chacun des participants : « Seigneur, fais tomber ses résistances. Plonge en lui, vient briser ses murailles et descends dans son cœur ». Ses paroles s'accompagnent d'une presque imperceptible pression sur mon front. Je sens une ondulation sur ma tête et une pression qui me pousse vers le bas. Je m'enfonce sur ma position, mettant*

*à profit mes années d'arts martiaux pour déplacer mon centre de gravité. À côté de moi, Pierrot me chuchote de me laisser aller.*

*Après avoir insisté sans succès pendant quelques instants, le Père laisse échapper un petit rire dans sa prière. Il ouvre les yeux, s'éloigne et me salue. Il se dirige alors vers le Père Meilleur, qui commence à prier sur lui.*

N'étant pas dans la démarche de foi de mes informateurs, il nous a été possible de porter attention à nos sensations physiques et de les conserver dans notre champ de conscience, court-circuitant l'un des objectifs du rituel, à savoir « L'une des incidences les plus significatives de la socialisation du corps consiste dans la réduction de ces dualités susceptibles d'affecter le sentiment de la présence » (Le Breton 2008 : 152). Nous avons noté que la gestuelle charismatique jouait aussi un rôle d'identification et d'appartenance. En tombant, nous aurions reconnu – ou nous aurions été socialement reconnu – comme ayant reçu l'effusion. De là à nous faire considérer comme un converti, il n'y aurait eu qu'un pas que nos informateurs auraient franchi avec joie. L'expérience aura permis de relever la composante incarnée de l'expérience. Que les paroles prononcées nous aient convaincu ou non, le contact physique et la pression sentis, étaient bien réels.

Le contact physique lui-même n'est pas une condition essentielle de l'intersubjectivité pouvant s'établir entre deux sujets charismatiques. Observons ici ce qui s'est passé entre Lucienne et Perrot lors de l'atelier sur l'interprétation des langues :

*Après quelques témoignages, Lucienne demande à la ronde si nous aimerions qu'elle et Pierrot nous prient dessus. La réponse est enthousiaste. Pierrot part à gauche du groupe et Lucienne part à droite. Ils s'installent sur le côté de la personne sur qui ils vont prier, placent les mains sur leurs épaules et*

*prononcent une prière à voix basse. Alors que Lucienne vient de poser ses mains sur ma voisine, elle lève brusquement la tête en direction de Pierrot. Il est en train de prier sur Gisèle (pseudonyme) qui a les yeux fermés. Elle s'élance sans bruit vers le couple et vient mettre ses mains sur cette dernière. La voix de Pierrot enflé en même temps que Gisèle s'effondre en pleurs. Lucienne avait clairement capté que quelque chose était sur le point de se passer et s'est dépêchée d'aller appuyer son mari dans son ministère.*

Spencer (2013) relève qu'avec un entraînement du corps adéquat, un individu peut en venir à anticiper les actions futures d'un partenaire. Alors qu'il parle de « sentir la violence », McGuire (2002) propose plutôt de parler du développement de l'intuition. Lucienne et Pierrot en sont venus à partager cette habilité, ne nécessitant même plus de contact visuel pour établir « (e)ntre la chair de l'homme et la chair du monde (...) une continuité sensorielle de chaque instant » (Le Breton 2008 : 158).

#### *6.3.4. L'invisible*

Le lien qu'entretient l'homme au monde par le médium de sa chair le connecte aussi avec l'invisible. Dans le Saint-Sacrement, un fidèle catholique se doit de reconnaître la présence réelle du Christ. Objectivation de l'expérience religieuse en symbole religieux dans le cadre de l'Église institutionnelle (Thompson 1974 : 327), il en va tout autrement pour les charismatiques. La retraite sur la vie dans l'Esprit nous aura mis en présence de gens désireux de toucher l'Ostie, d'autres pleurant au simple passage de l'ostensoir. Lorraine Malenfant témoigne :

*« Le Père Leclerc fait un enseignement, après ça il passe avec le Saint-Sacrement devant chaque personne. C'est là que ça se passe. Tu entends pleurer, tu entends-ci, tu entends-ça, ça veut dire qu'il se passe quelque chose en dedans de la personne. Ils nous le disent*

*après ce qui s'est passé. Mais des fois, ils ne le savent pas. Ils ne savent pas tout à fait, mais ils se sentent plus légers, plus... libérés ».*

Une relation s'établit avec un Christ physiquement absent, hormis l'Ostie dans le Saint-Sacrement.

Michel Trépanier croit être capable de voir physiquement le Christ dans l'Ostie. Il est particulièrement ému par le sacrifice de Jésus. Suffisamment pour avoir envie d'offrir lui-même ce sacrifice. Il lui arrive, lorsqu'il est seul dans sa chambre, de faire la prière de la consécration pour les prêtres : *« Et très souvent, lorsque j'arrive à "Ceci est mon corps, ceci est mon sang", je pleure »*. Pour lui : *« vivre une messe c'est de vivre la passion avec le Christ »*. Si le fait qu'il désire prononcer la prière de consécration durant la messe confirme Parasie (2005) dans son argument sur la coprésence - consensus entre le croyant, les autres fidèles et l'Esprit –qu'il le fasse alors qu'il est seul contredit cette analyse levi-straussienne (Lévi-Strauss 1974). C'est dans sa chair que Michel – en corps-à-corps – entre en relation avec le Christ.

La relation personnelle avec Dieu n'est pas le seul contact que les membres du Jourdain entretiennent avec l'invisible. L'éventualité de tomber sous le joug du Démon étant bien réel pour les charismatiques, ils ont développé, nous l'avons vu, des pratiques de guérison visant à contrer cette possibilité. Les laïcs peuvent conduire des délivrances. Ils le peuvent et ils le font. Nous l'avons vu au chapitre 2, Mme Larouche le fait dans sa maison avec sa famille et parfois même au téléphone. Le ministère de délivrance est très exigeant envers le priant et jusqu'à récemment, la coordonnatrice tenait ce type de ministère au minimum de peur de *«mettre son équipe sur le dos»*. L'arrivée du Père Meilleur - ayant lui-même combattu les tentations du Vilain dans ses premières années de sacerdoce au Cameroun – et les liens étroits qui se tissent avec le Père Leduc – qui s'apprêtait en février 2013 à partir pour Rome pour une formation d'exorciste – indiquent que ces activités connaissent une certaine renaissance au centre.

Encore ici, une partie des analyses de Parasie et de Lévi-Strauss peuvent se confirmer. Les laïcs sont sommés d'exercer la libération en équipe. Le Père Leduc travaille quant à lui de pair avec un psychologue croyant. Il serait possible d'y voir une admission d'efficacité symbolique ou de consensualisation de la présence ici satanique. Sans réfuter totalement l'idée, nous tenons plutôt à souligner comment l'aspect incarné de la libération – la fatigue et l'épuisement ressentis par les officiants – permet de relever l'intersubjectivité existant entre le ministre et l'invisible.

#### **6.4. Conclusion**

Le regard porté sur la spiritualité charismatique fut souvent paradoxal. D'un côté, son aspect sensuel est souligné à grands traits (Côté et Zylberberg, 1990 ; Hervieu-Léger 1990, 1999). Le portrait, souvent peu flatteur, présente souvent la dimension incarnée des charismatiques comme une sorte de cheval de Troie par lequel l'individualisme pénètre les murs de la communauté religieuse pour mettre à sac le collectif. De l'autre côté, l'attention se porte sur les mécanismes collectifs – souvent par le truchement d'une rationalisation ou d'une psychologisation de l'expérience -permettant la présence divine (Hummel 1975 ; Csordas, 1997, 2001). S'il est possible d'identifier quelques auteurs faisant le pont entre sensualité et collectivité (McGuire 1996 ; Lurhman 2004), le corps-siège de l'expérience religieuse en tant que medium de socialité n'est pas un biais généralisé.

Pourtant, en partant du concept d'*embodiment* tel que développé plus tardivement par Csordas, il est difficile de concevoir les corps en isolation les uns des autres. L'étude des différentes composantes de l'incarnation démontre clairement que les corps sont constamment en relation avec un aspect ou un autre

du monde – par le biais des sens, par leur rapport avec l’environnement, avec le temps, avec les autres. Porter notre attention sur l’*embodiment* permet aussi de souligner le caractère socialement produit de cette condition fondamentale de l’existence (Cosrda 2011 : 137). Grâce aux nouveaux modes d’attention somatique développés par les membres du Jourdain, ceux-ci développent un corps charismatique à travers lequel ils entrent en relation avec leurs coreligionnaires et leur propre spiritualité.







## 7. Conclusion : Quel Renouveau à venir ?

À première vue, la spiritualité charismatique semble marquée au fer de la religiosité propre à la modernité avancée. Les points qu'elle partage avec les autres phénomènes religieux contemporains en font une proche parente de courants autrement honnis par les charismatiques. Les membres du Jourdain ont une aversion marquée pour tout ce qui n'est pas chrétien – voire catholique. Toutes les approches alternatives sont rapidement regroupées sous le vocable d'ésotérisme ou d'occultisme. Et le jugement qu'ils portent est sévère. Pierre Bienvenue est assez éloquent à ce sujet :

*« Je t'ai raconté qu'au Jourdain, deux personnes sont venues pour des affaires de sciences occultes. Moi, je n'irai pas là-dedans parce que je connais les puissances du mal. Le Reiki, c'est satanique. Quelqu'un qui lit la bible, tu reçois les grâces... la bible, la parole de Dieu, elle est vie. Mais quand tu vas dans le Reiki, c'est mort ».*

Malgré le dédain affiché par les membres du centre envers les autres formes de spiritualité, observés d'un point de vue extérieur, les charismatiques paraissent partager un bon nombre des caractéristiques de la religiosité de leurs contemporains – qu'ils soient chrétiens ou non. Ainsi, l'emphasis sur l'expérience (Gauthier 2012), sur la guérison (Meintel et Mossière 2011 ; McGuire 1987), l'individualisation (Davidman 2007 ; Lemieux *et al.* 1993) et l'aspect incorporé des pratiques (McGuire 2007) sont des éléments communs aux charismatiques et aux spiritualités contemporaines plus éloquentes que les dénégations des membres du Jourdain.

### 7.1. Renouveau et modernité avancée

#### 7.1.1. Entre pratiquant et pèlerin

Un examen attentif de la spiritualité contemporaine - conduit à l'aide d'un modèle élaboré davantage pour analyser les mutations des religions institutionnelles que les spiritualités appartenant à la nébuleuse mystique-ésotériques (Champion 1995) - révèle toutefois quelques nuances et vient complexifier les rapprochements établis précédemment

entre les charismatiques et leurs contemporains. Les idéaux-types du pratiquant et du pèlerin développés par Danièle Hervieu-Léger font ressortir tout l'aspect paradoxal de la spiritualité charismatique. Pour l'auteur, la modernité religieuse appartient à la figure du pèlerin, dont la spiritualité « prend ses distances par rapport à la notion d' "obligation" fixée par l'institution » (1999: 95). Les exigences de l'institution se réorganisent en termes d' « impératif intérieur », de « besoin » et de « choix personnel ». Le pèlerin fait précéder son choix personnel sur la contrainte institutionnelle et il mesure l'authenticité de son engagement à l'aune de son envie de participation. Cette figure représentante de la modernité religieuse décline le pratiquant par son « [a]utonomie croissante par rapport au corps doctrinal géré par institution » (Hervieu-Léger 1999: 96), creusant ainsi le fossé entre croyance et appartenance.

Le pratiquant pour sa part représente le fidèle « stable, dont l'intensité de la religiosité se mesurait à la pratique » (Hervieu-Léger 1999: 89). Il se conforme aux obligations cultuelles établies par l'Église. Sa religion est faite d'évidences : lieux de cultes, types de pratiques, calendrier de fêtes font partie des conventions sociales de son monde. Paradoxalement, ces évidences ne sont pas prises pour acquies : le pratiquant doit protéger cet univers des autres religions ou combattre l'amenuisement de sa religion face aux forces de la sécularité. Finalement, ses croyances et son appartenance communautaire tendent à s'amalgamer entre elles.

En comparant ces caractéristiques avec le portrait que nous avons dressé des membres du Jourdain au fil de ce mémoire, il apparaît rapidement que ces charismatiques offrent une figure mitoyenne entre les deux idéaux-types d'Hervieu-Léger. Ils partagent ainsi quelques caractéristiques du pèlerin. Les membres du centre ont, à son instar, vécu une réorganisation intérieure transfigurant les impératifs institutionnels en de véritables besoins. Régine nous parle de la messe en ces termes : « *des messes d'un petit 30 minutes, pour nous ce n'est pas assez. Parce qu'on a juste une messe chaque 8 [sic] jours, ça me prend une bonne messe là, moi* ». La conversion d'un membre du Jourdain, nous l'avons vue s'apparenter à une herméneutique de soi. En ceci, les charismatiques partagent le défi

du pèlerin qui doit « reconstituer son propre chemin à travers la médiation d'un récit » (Hervieu-Léger 1999: 99).

Toutefois, si comme le pèlerin les membres du Jourdain demeurent à l'affût de l'extraordinaire dans leurs pratiques, ils partagent aussi plusieurs traits avec le pratiquant idéal-typique. Le désir de se conformer aux normes de l'institution catholique est toujours présent. L'attachement à une collectivité identitaire religieuse stable est aussi marquant. La distinction que les membres font entre les Québécois d'origine canadienne-française et les immigrants est parlante. Pour la coordonnatrice : « *la grâce de Montréal, c'est qu'il y a des ethnies. Haïtiens, Latinos, Italiens, Africains, ce sont des catholiques ardents. Si nous n'étions juste des blancs, ça ferait dur* ». Cette distinction somme toute positive est aussi partagée par Régine Dorival, membre de la communauté haïtienne. Celle-ci est toutefois moins enthousiaste. Mise à contribution par le Père Lemieux durant les premières années de son implication en vertu de ses origines haïtiennes, elle voit une différence dans le rapport interethnique depuis le départ du fondateur :

*« Mon mari et moi, ça fait des années qu'on travaille au Jourdain et comme je vous dis, quand Arthur Lemieux était là... Arthur Lemieux, c'est un prêtre qui est en contact avec beaucoup d'immigrants, beaucoup. Il a été en Afrique, il a été en Haïti, il est parti prêcher dans plusieurs places. Quand il a laissé le Jourdain, son Supérieur lui a demandé d'aller en Afrique, il est parti. C'est d'autres personnes qui sont venues prendre la relève. Il y a madame Larouche, je ne sais pas si vous l'avez rencontrée? Ça fait que nous, d'après nous, qui débutions avec le Père Lemieux, avec les nouveaux, on voit ce n'est pas la même chose. On voit ce n'est pas la même chose ».*

Les prêches de la Sœur Mireille demandant « *pardon pour notre Québec, pour ses églises qui se vident* » illustrent aussi l'enchevêtrement entre collectivité et pratiques rituelles. La spiritualité charismatique des membres du Jourdain s'approche d'une religion identitaire.

La résistance à la sécularisation est aussi un thème récurrent dans les discours charismatiques. Pour la coordonnatrice :

*« Le peuple québécois, comme le peuple Hébreu, est dans le trouble quand il laisse tomber Dieu, et à tous les niveaux, en santé comme en éducation. Il ne peut pas y avoir d'équilibre sans Dieu. La situation actuelle [dans les hôpitaux et les écoles] est un reflet de l'égoïsme jouisseur de l'instant présent ».*

La volonté de reconquérir l'espace social sécularisé est aussi mise en évidence par l'un des prêches de Sœur Mireille :

*« Il est plus facile d'avoir un cœur-à-cœur avec le Seigneur que d'être au cœur du monde. Ces cœurs-à-cœurs nous renvoient sur le trottoir, dans nos villes. Il nous faut affirmer "Mon Seigneur est mon Dieu" à ceux qui ne voient pas son reflet dans notre monde (...) Les puissants tomberont les uns après les autres. Il vaut mieux se poser sur le Seigneur ».*

### 7.1.2. Quelle authenticité ?

Le déni de la sécularisation n'est toutefois pas l'apanage des seuls piliers de la civilisation paroissiale (Hervieu-Léger 1990). Scarboro et Luck (1997) et Rosemary Roberts (2011) illustrent comment le courant Wiccan mythologise le monde sécularisé afin de le contester et d'agir sur lui. La situation du Renouveau face à la religiosité en modernité avancée se complexifie de cette dynamique commune aux néo-païens et aux charismatiques. Le regard porté par François Gauthier (2012) s'avère ici éclairant. S'appuyant sur Charles Taylor et s'aidant d'une relecture du capitalisme – considéré sous son aspect consumériste plutôt que productiviste – l'auteur en vient à analyser la spiritualité contemporaine sous l'angle de l'individualisation. Pour Gauthier, l'expérience religieuse est le noyau de cette spiritualité, tandis que la recherche d'efficacité et d'authenticité en sont les principaux soucis. Les charismatiques du Jourdain recherchent effectivement l'authenticité et leur marginalité leur procure une certaine fierté, en ce qu'ils considèrent suivre ainsi les pas du Christ. Leur recherche d'authenticité diverge toutefois de celle proposée par Gauthier quant au rapport à entretenir avec l'institution. Si les membres du centre répondent à l'« injonction de se construire un soi dans une dynamique d'authenticité, d'expression et de reconnaissance » (Gauthier 2012: 107), ils ne le feront pas en opposition avec la tradition catholique, son institution et son orthodoxie. Ils s'appliqueront plutôt à le faire en conformité avec celles-ci.

Si nous paraissions reprendre de nouveau le dilemme entre le pèlerin et le pratiquant, ce n'est que pour mieux faire ressortir l'idée d'authenticité. La sociologue Céline Béraud (2006), dans son étude sur la recomposition de l'idéal sacerdotal chez les prêtres de la génération post-Vatican II, aborde également cette question de l'authenticité. Placés en

situation de marginalité sociale, dépourvus de leur capacité de « régenter idéologiquement » le quotidien des fidèles, les « jeunes » clercs réactivent les attributs distinctifs de la prêtrise (conseils évangéliques – chasteté, pauvreté, obéissance). En assumant cette dimension sacrificielle de leur sacerdoce comme une heureuse réalisation de soi, ces prêtres semblent « répondre aux quêtes très modernes d’ “authenticité”, de “liberté” et de “fraternité” des participants » (Béraud 2006: 63). Leur recherche d’authenticité répond aux mêmes soucis que ceux des charismatiques.

Il est à noter que la radicalité sous-tendant cette authenticité est celle d’un groupe minoritaire autrefois majoritaire, aujourd’hui en quête de réaffirmation de son ancien prestige. Ce modèle nous paraît difficile d’application pour les religiosités nouvelles, dont l’une des caractéristiques principales est la désarticulation de la croyance et des institutions (Gauthier 2012). Nous l’avons vu, le Renouveau peine à se renouveler. Il est aujourd’hui un mouvement conservateur vieillissant (Csordas 1997 : 18). Le rapport mitigé entretenu avec la modernité religieuse nous apparaît comme une piste pouvant expliquer ce déclin. La reprise en main et l’ingérence de l’Église catholique – processus déjà présentés en chapitres 1 et 2 et qui seront illustrés de nouveau sous peu - participent probablement à l’échec de la mise au diapason du mouvement avec la société contemporaine. Probablement parce que cette société échappe en grande partie au contrôle des Églises et des institutions religieuses (Gauthier 2012 : 101). Cette piste est sans doute valable pour expliquer les difficultés de recrutement du Renouveau, mais qu’en est-il de ceux restant dans le mouvement? Pourquoi des croyants autonomes continuent à participer à ces structures en décalage avec les grandes désarticulations présentées ? La réponse tient peut-être dans le type d’agentivité que développent les membres du Jourdain.

## **7.2. Questions d’agentivité : résistance, transformation et reproduction**

Le sociologue Anthony Giddens (1984) définissait l’agentivité comme étant la capacité des agents d’effectuer une action, un geste, de « faire quelque chose » dans le monde. En science sociale, cette capacité a souvent été conçue comme une forme de

résistance face aux normes dominantes (Csordas 2011a ; Landry 2010). Dans le champ du religieux, la compréhension de l'agentivité fait aussi fréquemment écho à ce point de vue (Ammerman 1997, Leming 2007). Dans ce domaine toutefois, la résistance s'actualise souvent en transformation des institutions.

### *7.2.1. Comme forme de résistance ?*

La sociologue Nancy Ammerman (1997), inspirée comme Gauthier d'un concept économique— ici l'agentivité elle-même, que l'auteur emprunte à la théorie du choix rationnel— observe le pouvoir de transformation des individus sur le collectif. De par leurs négociations entre les demandes de l'institution en matière de temps, en énergie émotive et morale et le niveau d'engagement auquel ils sont prêts à consentir, les acteurs influencent les institutions. Leur résistance – sans être explicitement nommée comme telle - réside dans la distance qu'ils prennent face aux demandes institutionnelles et comment celles-ci s'en trouvent transformées : « If persons are defined by an ever changing and multifaceted set of interactions, they bring about that multidimensionality to the organizations they inhabit, as well » (Ammerman 1997: 208).

Cette idée de transformation induite par la résistance se retrouve aussi chez la sociologue Laura Leming (2007). L'auteur étudie la place des femmes dans la reproduction et la production du catholicisme. Son point de vue nous interpelle particulièrement compte tenu de la place occupée par les femmes au sein du Jourdain. Elles y sont clairement majoritaires et occupent des positions d'autorité. La définition d'agentivité développée par Leming, définition qu'elle veut proprement religieuse, est « a personal and collective claiming and enacting of dynamic religious identity » (Leming 2007 : 74). Cette identité peut être innée ou acquise, transmise de façon intergénérationnelle comme être activement recherchée par l'agent. L'étude de la sociologue dévoile que l'identité des femmes, au sein du catholicisme, s'élabore à travers des négociations concernant la place et l'espace qu'elles peuvent occuper au sein d'une institution foncièrement masculine. Ce faisant, Leming « provides a window on how individuals, by their choices and actions, give shape



and form to the structures of society, including religious institutions, even as they participate in their ongoing, gradual transformation » (Leming 2007 : 74).

Ces considérations, pertinentes, sont problématiques. Tout comme leurs rapports à la modernité religieuse, le rapport des membres du Jourdain à l'agentivité – à tout le moins lorsqu'elle est définie en terme de résistance et de transformation – est paradoxal. Nous l'avons vu dans l'introduction et dans l'historique du Renouveau, si le mouvement charismatique fut à ses débuts une force d'innovation au sein du catholicisme – introduction de pratiques et d'attitudes religieuses autrefois strictement protestantes – il semble aujourd'hui statique, engoncé dans des pratiques élaborées il y maintenant 40 ans. Le monopole du sacré des prêtres – sous forme des prérogatives sacerdotales comme la consécration de l'Ostie ou les sacrements – est célébré par les membres du Jourdain.

Les rares cas de négociation sont passés sous silence. Interrogée sur les « *petites variantes* » dans ses croyances, Linette Blanc met le doigt sur sa bouche, hésite à confier qu'elle est touchée par le message de prophètes, parfois des personnes qui ne sont pas catholiques :

*« Si je veux partager ici avec des gens, ce n'est pas tous le monde qui accepte. C'est toujours cette affaire : il faut faire attention, il faut faire attention. On peut être pris à faire tellement attention qu'on voit pas ce que le Seigneur veut nous faire comprendre, nous donner ».*

Ces messages, qu'elle capte sur Internet ou par l'entremise de ses contacts avec les groupes de prière haïtiens, demeurent chrétiens. Linette nous parle des enfants de Medjogorié, de la messagère de Sainte-Anne. Les « libertés » qu'elle prend demeurent toutefois soumises à l'autorité ecclésiastique. Questionnée pour savoir avec qui elle a le plus de difficulté à partager ces prophéties, elle explique que

*« C'est un peu partagé. Ça peut être des habitués du Jourdain. Mais pour les prêtres, je peux dire que jusqu'à maintenant, quand je partage quelque chose avec un prêtre, ils sont très ouverts. Que ce soit le Père Leclerc, le prêtre que je vais rencontrer en confession, ils sont ouverts ».*

Remarquons qu'elle se confie aux prêtres sous le couvert de la confession.

D'autres éléments illustrent l'absence de résistance des membres du Jourdain face aux normes établies. La division des genres – religieuse comme profane – est renforcée (chapitre 5). La prise d'espace est quant à elle dénoncée comme « inauthentique » (chapitre 3). De quelle agentivité peut-on parler, alors ? Peut-on seulement parler d'agentivité chez les membres du Jourdain?

### *7.2.2. Comme reproduction de la norme ?*

L'étude de Jill Dubisch (2005) sur les thérapeutes énergétiques nous procure un début de réponse. Si l'auteur parle des praticiens New Age comme étant en résistance active face au modèle du corps biomédical, elle n'en observe pas moins que dans le contexte de leurs propres arts, ces praticiens sont en situation de reproduction de normes. Pour en arriver à l'efficacité thérapeutique, ceux-ci doivent intégrer et reproduire la cosmologie dont ils se font les avocats. L'agentivité dont ils font preuve agit donc autant sur le tableau de la résistance que sur celui de la complicité. Tout dépend du regard posé sur leurs activités. Ainsi en est-il des charismatiques du Jourdain : du point de vue de la sécularisation de la société – et plus particulièrement celle du Québec- nos informateurs sont en position de résistance ouverte alors que du point de vue de l'institution catholique, ils sont de fervents agents de la reproduction des normes.

Le caractère exclusivement « résistant » de l'agentivité est radicalement dénoncé par l'anthropologue Saba Mahmood (2001). Son étude du mouvement des mosquées des femmes en Égypte amène l'auteur à remettre en question les présomptions sur lesquelles repose la notion d'agentivité en tant que résistance à une situation de domination. D'après l'auteur, cette idée trouve sa source dans « une anthropologie dans laquelle la liberté est d'abord comprise comme la capacité individuelle d'agir de manière autonome selon ses propres désirs et intérêts (intérêts qui sont largement définis en termes économiques » (Landry 2010 : 220). Pour Mahmood, cette notion est non seulement culturellement conditionnée, elle place les intérêts de l'individu en opposition avec ceux du groupe, alors qu'il n'en va pas nécessairement ainsi dans d'autres sociétés.

La définition de l'agentivité proposée par Mahmood nous ramène plus près de celle élaborée par Giddens, à savoir *une capacité d'agir*. L'agentivité retenue par Mahmood tient compte des relations historiques spécifiques de subordination qui permettent et créent cette capacité d'agir. Fait remarquable, si le caractère de résistance du concept est évacué, son aspect transformateur est préservé. Bien que la participation des femmes au mouvement des mosquées soit «critically structured by, and seeks to uphold, the limits of a discursive tradition that holds subordination to a transcendent will (and thus, in many instances, to male authority) as its coveted goal» (Mahmood 2001 : 204), celle-ci n'en demeure pas moins un puissant vecteur de changement social. La façon de se vêtir, de parler, de s'adresser les uns aux autres ainsi que les formes de divertissements promues sont tous des aspects de la vie sociale transformés par cette agentivité essentiellement reproductrice de normes patriarcales.

Ce type d'agentivité correspond à ce que nous avons pu observer au Jourdain. Bien que dirigé nominalelement par des laïcs – à l'exception de l'animateur spirituel, le conseil d'administration n'est composé que de laïcs – le centre perpétue les charismes des Missionnaires des Saints-Apôtres, la congrégation d'appartenance du Père fondateur : la grande fidélité à l'Église et l'amour des prêtres. « *Le Centre est la seule maison où les prêtres ont autant de place* », affirme avec fierté la coordonnatrice. L'autorité des évêques était proclamée avec insistance durant le congrès. D'une façon similaire aux femmes étudiées par Saba Mahmood, les laïcs du Jourdain supportent la structure hiérarchique qui maintient leur position de subordination. Le meilleur exemple est sans doute la désapprobation dirigée envers la part progressiste du clergé – ouverte aux homosexuels, sensible à la possibilité d'ordonner les femmes, à la fin du célibat des prêtres. Mme Bienvenue nous confiait son appréhension devant ce style de leadership. « *La grande faiblesse de l'Église* », nous disait-elle, « *c'est qu'il n'y ait pas d'unité derrière son chef. Des prêtres prennent des initiatives malheureuses sous prétexte de modernisation.* »

Cette volonté d'adhérence à une norme claire s'observe même dans l'exercice des charismes, pourtant summum de la capacité d'agir laïque. Si cet accès au sacré apparaît dynamique et subversif au premier regard, c'est oublier l'optique dans lequel il exercé. En

plus des exhortations du Père Leduc pour une pratique visant la glorification de l'Église (Chapitre 3), il faut souligner la méfiance de la coordonnatrice devant les situations présentant des nuances face aux théories généralement admises dans les milieux charismatiques.

*Le Jourdain, jeudi 28 juillet 2011, 17h30*

*C'est la première rencontre avec la coordonnatrice du Jourdain. Après avoir complété la fiche signalétique avec elle, Mme Larouche m'offre de descendre à la cuisine pour manger mon lunch. En direction de la cuisine, la conversation se tourne vers moi. Je lui expose mon parcours académique, comment ma pratique d'acupuncture m'a conduit à suivre un cours sur l'anthropologie de la religion, mes réflexions sur la guérison. Mme Larouche me demande alors à brûle-pourpoint si je connais le Père Joseph-Marie Verlinde. Non, je ne sais pas qui il est. C'est un prêtre qui a pratiqué des arts ésotériques et qui a par la suite vécu des oppressions sataniques. Il s'en est sorti et s'est fait prêtre, me dit-elle.*

*Dans la cuisine, elle me confie que son mari a déjà pratiqué la méditation. Il a plus tard subi un accident de travail qui l'a laissé handicapé d'un bras. Elle est persuadée que c'est la faute de son implication dans l'occultisme. Il a depuis été délivré. Je suis curieux et j'en profite pour lui demander ce qu'elle pense des arts martiaux. Elle plisse les yeux, perplexe. Elle ne croit pas que ce soit chrétien. « Ils ont comme des yeux qui peuvent t'hypnotiser ». Mais que fait-elle de ces combattants qui se signent avant un combat ? Son expression se fait dure : « Ils doivent prier comme un chrétien traditionnel. Il faut rencontrer le Seigneur là, à genoux, recevoir le Seigneur dans l'eucharistie et les sacrements ».*

Nous avons découvert en consultant plus tard la Trousse du Berger (Dumas et Groleau 2005) que le Tai Chi – et partant, les arts martiaux orientaux – sont désapprouvés dans le Renouveau en raison de divergences d'ordre théologique : la cosmologie taoïste voulant que tout ne soit qu'un n'est pas compatible avec l'anthropologie chrétienne voulant

que le Créateur soit distinct de sa création. Les membres et le cadre pastoral opposent quant à eux un refus catégorique devant une situation qui leur paraît trop ambiguë.

L'évolution des pratiques de délivrance peut aussi s'interpréter comme un réajustement illustrant le caractère complice de l'agentivité charismatique. Nous avons déjà vu qu'une façon de discerner le caractère salvifique d'une séance de guérison est qu'elle ne verse pas dans le théâtral ou le sensationnel (Lehmkhuler 2011 : 116). Dans son atelier sur la guérison donné durant le congrès, Charles Morissette expliquait :

*« Anciennement, lorsque nous pratiquions la délivrance, il nous fallait une chaudière pour les vomissements. Nous manquions d'expérience. Maintenant, nous enlevons le droit au démon d'être là, il sort facilement. Si nous commandons qu'il sorte sans symptôme, nous le privons de sa vitrine ».*

Le Père Leclerc confirme quant à lui le rôle d'accompagnement des autorités religieuses dans l'évolution du mouvement : *« Au début, le Renouveau a commencé avec une telle puissance que l'Église s'est demandée si c'était authentique, si on n'allait pas trop loin. Certains évêques ont demandé de calmer le jeu, d'exercer du discernement dans les manifestations »*. Bien qu'il y ait justification de l'évolution de la pratique de la part des laïcs, il n'en demeure pas moins que la routinisation de la délivrance concorde avec les directives théologiques et ecclésiastiques.

Dans la mesure où la socialisation des membres du Jourdain est la base sur laquelle se fonde leur conversion, il n'est pas surprenant que leur agentivité aille dans le sens des normes lui ayant donné naissance. La socialisation des membres établit les prémisses de ce qu'est un catholique charismatique. Elle fournit les exercices et les façons de faire qui permettront aux futurs adhérents de développer une identité performative charismatique et l'habitus l'accompagnant. En ce sens, les modes d'attention somatique développés par les membres – modalités qui baliseront les formes d'intersubjectivité leur étant dorénavant accessibles – peuvent difficilement s'exprimer en dehors des cadres qui l'ont fait émerger. Il n'en demeure pas moins que le corps charismatique développé par les membres du centre est bel et bien en porte-à-faux avec la société environnante. De cette façon, l'aspect « résistance » conventionnellement associé à l'agentivité s'exprime effectivement chez les

membres du Jourdain. Dans l'ensemble par contre, ils reproduisent un système de normes et de valeurs cristallisant l'autorité des clercs sur les laïcs.

Peut-être que la solution à l'énigme du renouvellement manqué du Renouveau réside justement dans ce concept d'agentivité. Non pas dans son aspect de résistance ou de reproduction des normes, mais dans son aspect transformatif. Le Renouveau entraîne certes des changements chez les charismatiques : des attitudes de prières différentes, des pratiques de guérisons catholiques, un rapport plus personnel au divin, et le plus important, un nouveau rapport à soi-même. Toutefois, ces changements demeurent très peu visibles. Outre une pudeur minimale, le code vestimentaire des membres du Jourdain se trouve inchangé par leur appartenance. Outre la fréquentation plus assidue des lieux de culte, nous observons peu de « ressources mobilisables » avec lesquelles revendiquer la radicalité de leur vécu religieux (Béraud 2006). La reconnaissance physique n'est pas la seule qui soit difficile à obtenir : la reconnaissance de son authenticité par ses pairs (Gauthier 2012) n'est guère plus évidente. La surveillance des faits et gestes de chacun, le soupçon porté sur l'authenticité des pratiques semble omniprésent. Outre les condamnations en chaire déjà citées, Michel peut témoigner :

*« Moi, quand le prêtre élève l'Ostie, je suis porté à dire les paroles avec lui. C'est plus fort que moi et je fais attention de ne pas le dire clairement, je fais attention aux gens. Je ne veux pas scandaliser, parce qu'il y en a qui se scandaliserait là-dessus, je le sais. Est-ce que je fais bien de ne pas les dire pour pas que les gens puissent les entendre? Je ne sais pas ».*

Nous pouvons constater de la part de Michel, mais aussi du cadre pastoral qui l'entoure, un refus d'innover dans les pratiques charismatiques. Celles-ci sont figées dans les formes qui ont été acceptées par l'Église. Gerard Roelofs (1994) soupçonnait le mouvement d'être l'artisan de sa propre stagnation. L'agentivité des membres du Jourdain semble toute tournée vers la préservation du « cadre temporel passéiste et figé du respect et de la reproduction fidèle d'un monde originaire, idéal », tout le contraire de ce que l'authenticité demande (Moisa 2011 : 3).

Cette agentivité qui semble étouffer les expressions intimes de religiosité des membres du Jourdain, pourrait apparaître comme la principale responsable du difficile

renouveau des charismatiques. N'est-elle pas une forme d'adhésion à l'orthodoxie plutôt qu'à un « nouveau régime ortho-praxique sacralisant l'individu » (Gauthier 2012 : 107), en désarticulation complète avec les exigences d'une institution religieuse ? Des évidences de terrain obligent toutefois à ne pas souscrire trop rapidement à cette thèse. Notre participation au projet de recherche « Pluralisme et Ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec », réalisé par l'équipe « Religion et modernité au Québec », financé par le FQRSC subvention d'équipe et le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH), et placé sous la direction du professeur Deirdre Meintel, nous aura mis en contact avec quelques Communautés nouvelles. Celles-ci, encore trop peu étudiées (Hébrard 1979, 1987 ; Van Lier 2009) sont constamment mentionnées lorsque la question des jeunes dans le catholicisme est soulevée chez les charismatiques. Ces communautés seraient très dynamiques et riches d'une jeune démographie. Pourtant, à l'instar du Renouveau, elles sont au diapason de l'Église. Elles ont un idéal plus proche des écrits de Béraud que de ceux de Gauthier. Peut-être que la réponse à l'énigme du Renouveau reposerait quelque part entre agentivité, authenticité et reconnaissance.

## Bibliographie

AMMERMAN, N. T. 1997. « Organized Religion in a Voluntaristic Society », in *Sociology of Religion*, 58 :3, pp. 203-215.

ASAD, T. 2002. « The Construction of Religion as an Anthropological Category », in LAMBEK, M. (éd), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell, p. 114-131.

BEAUCHEZ, J. 2010a. « Du sens des coups : du corps à la chaire des boxeurs », in *Anthropologie et sociétés*, vol. 34, no 1, pp. 135-153.

BEAUCHEZ, J. 2010b. « La dispute des forts : une anthropologie des combats de boxe ordinaires », in *Anthropologica*, vol. 52, no 1, pp. 127-139.

BÉRAUD, C. 2006. « Prêtres de la génération Jean-Paul II : recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi », in *Archives des sciences sociales des religions*, 133, janvier-mars, pp. 45-66.

BERLINER, D. 2005. « An Impossible Transmission : Youth religious memory in Guinea-Conakry » in *American Ethnologist*, vol. 32, no 4, pp. 576-592.

BEYER, P. 1998. « The City and Beyond as Dialogue: Negotiating Religious Authenticity in Global Society », *Social Compass*, 45, pp. 67-79.

R. BIBBY et I. ARCHAMBAULT. 2008. « La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux ? », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, p. 151-179.

BUTLER, J. 2007. *Le récit de soi*. Paris : Presses Universitaires de France, 141p.



CANDAU, J., GAUCHER, C., HALLOY, A. 2012. « Présentation : Gestes et cultures, un état des lieux », *Anthropologie et Sociétés*, vol 36, no 3, pp. 9-26.

CHAGON, R. 1979. *Les Charismatiques au Québec*. Montréal : Québec/Amériques, 211 p.

CHAMPION, F. 1995. «La nébuleuse New Age», *Études*, no 14, p. 233-242.

CHARUTY, G. 1987. « Guérir la mémoire. L'intervention rituelle du catholicisme pentecôtiste français et italien », *Social Compass*, vol. 34, 4, pp. 437-463.

CLIFFORD, J. 1994. « Diasporas », *Cultural Anthropology*, vol. 9 no. 3, p. 302-338.

COHEN, M. et al. 2004. «Les transformations de l'autorité religieuse» In M. Cohen et al. (dir), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Association française de science sociale des religions. Colloque. Paris : Editions L'Harmattan, pp. 9-22.

COHEN, M. 1989. « Renouveaux religieux et individualisme : le cas du catholicisme et du judaïsme en France », *Social Compass*, 36 (1), pp. 33-50.

Conférence des évêques de France :

<http://www.eglise.catholique.fr/ressourcesannuaires/lexique/definition.html?lexiqueID=189&Expression=Br%E9viaire>

COTE, P. et J. ZYLBERBERG. 1990. « Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone », *Sociologie et sociétés* vol. 22 no 2, pp. 81-94.

CSORDAS, T. 1993. « Somatic Modes of Attention », *Cultural Anthropology*, vol. 8, no 2, pp. 135-156.

CSORDAS, T. 1994. « Introduction : the body as representation and being-in-the-world », in CSORDAS, T. (ed), *Embodiement and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, pp. 1-26.

CSORDAS, T. 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press.

CSORDAS, T. 1999. « Embodiment and Cultural Phenomenology », in G. WEISS and H. FERN HABER (eds), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*. London : Routledge, pp. 143- 164.

CSORDAS, T. 2001. *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York, Palgrave.

CSORDAS, T. 2007. « Global Religion and the Re-Enchantment of the World : The Case of the Catholic Charismatic Renewal », *Anthropological Theory*, vol. 7, no. 3, p. 295 – 314.

CSORAS, T. 2011a. « Cultural Phenomenology. Embodiment : Agency, Sexual Difference, and Illness », in MASCIA-LEES, F. E. (ed), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. West Sussex : Wiley-Blackwell, pp. 137-156.

CSORDAS, T. 2011b. « Ritualization of Life » in LINDHART, M (ed), *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York, Oxford : Berghahn Books, pp. 129-151.

J. CUSTEAU et R. MICHEL. 1974. *Reconnaître l'esprit*. Montréal : Bellarmin. 78 p.

DAVIDMAN, L. 2006. « The New Voluntarism and the Case of Unsynagogued Jews », in AMMERMAN, N. T. (ed). *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*. Oxford : Oxford University Press, pp. 51-68.

DERICQUEBOURG, R. 1998. Csordas (Thomas J.). « The Sacred Self. Cultural Phenomenology of Charismatic Healing ». *Archives des sciences sociales des religions*, 104(1), pp. 142-142.

A.DOUTRELOUX et C. DEGIVE.1978. « Perspective anthropologique sur un mouvement religieux contemporain », *Social Compass*, vol. 25, no 1, pp. 43-54.

DROOGERS, A. 1994. « Normalization of Religious Experience : Healing, Prophecy, Dreams and Visions », in K. Poewe (éd.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, p. 33-49.

DUBISCH, J. 2005. « Body, Self and Cosmos in ‘New Age’ Energy Healing ». In E. LOREK-JEZINSKA et K. WIECKOWSKA, *Corporeal Inscriptions in Cultural and Literary Textes and Practices*. Torun, Pologne : Nicolas Copernicus University Press, p. 221- 235.

M. DUMAS et R. GROLEAU. 2005. *La Trousse du Berger: Guide de Formation Pour les Leaders du Renouveau Charismatique: Formation de Base, Repos Dans L'Esprit, Nouvel âge, Sciences Occultes, Sexualité, Prière de Délivrance*. RCC, Diocèse de Sherbrooke.

DURKHEIM, É. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Livre I Questions préliminaires*. Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, 5<sup>ième</sup> édition, 647 pages, p. 47-51.

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_vie\\_religieuse.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html)

ESCOBAR, A. 2001. «Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization » , *Political Geography* », 20 : 139-174.

FER, Y. 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française. L'évangile relationnel*. Genève : Editions Labor et Fides, 498 p.

FER, Y. 2007. « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 31, no 1, pp. 183-199.

FOUCAULT, M. 1963. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris : PUF, 214 p.

GAUTHIER, F. 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, numéro 1, pp. 93-111.

GIDDENS, A. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

B. GOOD et M.-J. DEL VECCHIO GOOD. 1993. « Learning Medicine. The Construction of Medical Knowledge at Harvard Medical School », in S. LINDENBAUM et M. LOCK (eds.), *Knowledge, Power and Practice. The Anthropology of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press, pp. 81-107.

GOULET, J.G. 1993. « Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach, » *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 13, no. 2, p. 171-198.

GOULET, J.G. 2011a. « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, no 3, pp. 107-125.

GOULET, J.G. 2011b. « Comprendre et gérer la peur existentielle : Approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison », *Ethnologies*, vol. 33, no 1, pp. 33-73.

HARPER, C. L. 1974. « Spirit-filled Catholics. Some Biographical Comparison », *Social Compass*, vo. XXI, no. 3, pp. 311-324.

HÉBRARD, M. 1979. *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Éditions du Centurion, 284p.

HÉBRARD, M. 1987. *Les nouveaux disciples, dix ans après*, Paris, Éditions du Centurion, 378 p.

HEGY, P. 1978. « Images of God and Man in a Catholic Charismatic Renewal Community », *Social Compass*, vol. 25, no 1, p.7-21.

HERVIEU-LEGER, D. 1990. « Renouveaux émotionnels contemporains: fin de la sécularisation ou fin de la religion? » in F. Champion et D. Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*, Paris, Éditions du Centurion, p. 216-248.

HERVIEU-LEGER, D. 1999. « Le pèlerin » dans *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, p. 89-118.

HUMMEL, R. P. 1975. « Psychology of Charismatic Followers » in *Psychological Reports*, 37, pp. 759-770.

HOCKEN, P. 1994. *Le réveil de l'Esprit. Les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Saint-Laurent, Québec : Fides, 118 p.

HOENES DEL PINAL, E. 2011. « Beyond logos: extensions of the language ideology paradigm in the study of global christianity(-ies). Towards an Ideology of Gesture: Gesture, Body Movement, and Language Ideology Among Q'eqchi'-Maya Catholics » *Anthropological Quarterly*, vol. 84, no 3, pp. 595-630.

International Catholic Charismatic Renewal Services. «ICCRS Statutes». <http://iccrs.org/index.php/about/statutes> Consulté en ligne 03-01-2012.

JALBERT, G. 1999. « Regard vers l'Avenir du Renouveau charismatique québécois », in *Selon sa Parole*, vol. 25, no 8. Consulté en ligne : <http://selonsaparole.tripod.com/jal998.htm>

LAMPE, A. 1998. « The Popular Use of the Charismatic Mouvement in Curaçao », *Social Compass*, 45 (3), pp. 429-436.

LANDRY, J.-M. 2010. « Repenser la norme, réinventer l'agencéité. Entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, no 1, pp. 217-231.

LANE, R. Jr. 1978. «The Catholic Charismatic Renewal Movement in the United States: A Reconsideration», *Social Compass*, vol. 25, no 1, p. 23-35.

LEBLANC, M. N. 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain. Les jeunes musulmans et les jeunes en Côte-d'Ivoire », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, no 1, pp. 85-110.

LE BRETON, D. 2008 (5<sup>ème</sup> éd). *Anthropologie du corps et de la modernité*. Paris : Presses Universitaires de France. 1<sup>ère</sup> édition 1990. 331 p.

LEFEBVRE, S. 2008. « The Francophone Roman Catholic Church », in P. BRAMADAT et D. SELJAK (eds.), *Chrisitanity and Ethnicity in Canada*. Toronto, Buffalo, London : University of Toronto Press, pp. 101-137.

LEHMKHULER, K. 2011. «Pouvoir de guérir et théologie des ministères, charisme et institution. Un rapport concernant la réflexion dans nos Églises», *Revue d'éthique et de théologie morale*, no 266, pp. 109-129.

LEMIEUX, R. 1990. « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, no 2, octobre, pp. 145-164.

LEMIEUX, R. 1992, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », dans R. Lemieux et M. Milot, dir., *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval (Les Cahiers de recherches en sciences de la religion 11), p. 26-50.

LEMIEUX et al. 1993. « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, no 81, pp. 91-115.

LEMING, L. M. 2007. « Sociological Explorations : What is Religious Agency ? », in *The Sociological Quarterly*, vol. 48, pp. 73-92.

LÉVI-STRAUSS, C. 1974. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, Ch. X, « L'efficacité symbolique », p. 205-226.

LINDHART, M. 2011. « Introduction », in LINDHART, M. (ed), « Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians ». New York, Oxford : Berghahn Books, pp. 1-48.

M. LOCK et V. NGUYEN. 2010. *An Anthropology of Biomedicine*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 506 p.

LURHMANN, T. M. 2004. « Metakinesis : How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity, in *American Anthropologist*, Vol.106, Issue3, pp.518–528.

MALINOWSKI, B. 1975 (1933) « Le mythe dans la psychologie primitive » , édition électronique réalisée à partir du livre de Bronislaw Malinowski, *Moeurs et coutumes des Mélanésiens* (Trois essais sur la vie sociale des primitifs).  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowsli/moeurs\\_et\\_coutumes\\_melanesiens/2\\_le\\_m](http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowsli/moeurs_et_coutumes_melanesiens/2_le_m)

[ythe/le\\_mythe.html](#) (p. 5-17)

MAHMOOD, S. 2001. « Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival » in *Cultural Anthropology*, vol. 16, issue 2, pp. 202-236.

C. L. MARIZ et D. C. MACHADO. 1998. « Changements récents dans le champ religieux brésilien », *Social Compass*, 45 (3), pp. 359-378.

C. L. MARIZ et D. C. MACHADO. 2008. « À propos de l'inculturation dans le catholicisme brésilien contemporain », *Social Compass*, 55 (3), pp. 290-303.

MARTIN, G. 1998. « Les exorcismes et le ministère de délivrance », *Selon sa Parole*, vol. 24, no3. Consulté en ligne le 20 septembre 2011.

<http://selonsaparole.tripod.com/cout398.htm>

MASSÉ, R. 2010. « Les nouveaux défis pour l'anthropologie de la santé », in *Anthropologie et Santé*, numéro 1, pp. 2-16.

M. B. MCGUIRE et D. KANTOR. 1988. *Ritual healing in suburban America*. Rutgers University Press.

MCGUIRE, M. 1987. « Ritual, Symbolism and Healing », in *Social Compass*, vol. 34, numéro 4, pp. 365-379.

MCGUIRE, M. 1996. « Religion and healing the mind/body/self » in *Social Compass*, 43 (1), pp. 101-116.

MCGUIRE, M. 2002. « New Old Directions in the Social Scientific Study of religion: Ethnography, Phenomenology and the Human Body », Spickard, J. V, S. Landres and M. McGuire, *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, New York: New York University Press, p. 195-211.



MCGUIRE, M. 2007. « Embodied Practices : Negotiation and Resistance, » in Nancy Ammerman (éd.), *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford, p. 187-200.

MCGUIRE, M. 2008. « Contested Meanings and Definitional Boundaries » in MCGUIRE, M., *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, , p. 19-44.

MEINTEL, D. 2005. « Les croyances et le croire chez des spiritualistes », *Théologiques*, vol. 13, no. 1, p. 129-156.

MEINTEL, D. 2007. « When there is no conversion: Spiritualists and personal religious change », *Anthropologica*, vol. 49, no1, pp. 149-162.

MEINTEL, D. 2011 « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec », in Sébastien Fath, Séverine Mathieu et Lucine Endelstein (éd.), Paris, *Dieu Change en Ville*. Paris, Harmattan, p. 37-54.

MEINTEL, D. 2012 « Seeking the Sacred Online : Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec », *Anthropologica*. vol. 54, no.1, pp. 19-32.

D. MEINTEL et M. N. LE BLANC. 2003. « Présentation : La mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, no 1, pp. 5-10.

D. MEINTEL et J. LE GALL. 2009. « Transmission intergénérationnelle de la religion dans une société sécularisée », in Hurtubise, Roch et Anne Quénart (dir.). *L'intergénérationnel: Regards pluridisciplinaires*, Paris, Presses de l'École nationale de la santé publique, Collection « Lien social et politiques », pp. 217-235.

D. MEINTEL et G. MOSSIÈRE. 2011. « Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. Quelques réflexions », in *Ethnologies*, vol. 33, numéro 1, pp. 5-31.

MEUNIER, É.-M. 2011. « Présentation : catholicisme et laïcité dans le Québec

contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. 52, no3, pp. 673-682.

É.-M. MEUNIER et S. WILKINS-LAFLAMME. 2011. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, no 3, pp. 683-729.

MILOT, M. 1991. « Le catholicisme au creuset de la culture », *Studies in Religion-Sciences religieuses*, 20 (1), pp.51-64.

MILOT, M. 1997. « L'école face aux particularismes religieux : deux plaidoyers », in in M. MILOT et F. OUELLET (dirs.), *Religion, éducation et démocratie : un enseignement culturel de la religion est-il possible ?* Montréal : L'Harmattan, pp. 127-150.

MOISA, D. 2011. « Être un vrai orthodoxe ». L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité », in *Diversité Urbaine*, vol. 11, numéro 2, pp. 45-68.

MOSSIÈRE, G. 2004. *Expressivité rituelle : Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 137 p.

MOSSIÈRE, G. 2012. « Être et "vouloir être" ». La conversion comme herméneutique du soi. *ThéoRème*, 3, pp. 2-13.

OATES, J. C. 2012. *De la Boxe*. Auch, France : Éditions Tristram, 249 p.

O'CONNORD, E. 1971. *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Notre Dame, Indiana : Ave Maria Press, 301 p.

PALARD, J. 2010. « Introduction. Pourquoi et comment travailler sur le catholicisme au Québec ? Étapes d'un parcours de recherche », in PALARD, J., *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 1-8.

PARASIE, S. 2005. « Rendre présent l' 'Esprit-Saint' ». Ethnographie d'une prière charismatique », *Ethnologie française*, (2) vol. 35, pp. 347-354.

POEWE, K. 1994. «Introduction. The Nature, Globality, and History of Charismatic Christianity» in K. Poewe (ed), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia (SC) University of South Carolina Press, pp. 1-29.

POLOMA, M. 1982. *The Charismatic Movement : Is There a New Pentecost?*, Boston, Mass: Twayne Publishers.

PROSSER, P.E. 1978. *An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal*. Thèse théologie, UdeM.

K. et D. RANAGHAN. 1972 (1969). *Le retour de l'Esprit. Le Pentecôtisme catholique aux Etats-Unis*. Paris : Les éditions du Cerf, 258p.

ROBERTS, R. 2011. « 'Healing My Body, Healing the Land' : Healing as Sociopolitical Activism in Reclaiming Witchcraft », *Ethnologies*, vol. 33, no. 1, p. 75 – 95.

ROELOFS, G. 1994. « Charismatic Christian Thought. Experience, Metonymy, and Routinization », in POEWE, K. (ed.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Colombia, South Carolina : University of South Carolina Press, pp. 217-233.

Roman Catholic Church, Canada, 1974, 'Message of the Bishops of the Western Province of Quebec on the Catholic Charismatic Renewal' in MCDONNELL (ed), *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal, vol 1 – Continental, National, and Regional Documents* (1980). Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, pp. 580-584.

ROUDOMATOF, V. 2005. « Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization », *Current sociology* vol. 53, no.1, p. 113-135.

ROUTHIER G. 2006. « L'Église catholique au Québec », in G. ROUTHIER et A. MAUGEY, *Église du Québec, Église de France : cent ans d'histoire*. Montréal : Novalis, pp. 15-155.

A. SCARBORO et P. A. LUCK. 1997. « The Goddess and Power: Witchcraft and Religion in America », *Journal of Contemporary Religion*, Volume 12, numéro 1, pages 69 – 79.

N. SCHEPER-HUGHES et M. LOCK. 1987. « The Mindful Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », in *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1, issue 1, pp. 6-41.

SIMMEL, Georg. 2010. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris : Presses universitaires de France, 756 p.

SPENCER, D. C . 2013. « Sensing Violence : An Ethnography of Mixed Martial Arts », in *Ethnography*, published online before print, Feb. 01 2013,  
<http://eth.sagepub.com/content/early/2013/01/31/1466138112471108>

SUENENS, L. J. 1995 (1994). *Une nouvelle Pentecôte?* Paris : Desclée de Brouwer, 271 p.

TAYLOR. C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts et London, England : The Bleknap Press of Harvard University Press, 874 p.

THOMPSON, J. R. 1974. «La participation catholique dans le mouvement du renouveau charismatique», *Social Compass*, vol. XXI, no 3, pp. 325-344.

VAN LIER, R. 2009. « New Emerging Religious Communities in the Catholic Church of Quebec », Colloquium *The Consecrated Life in Contemporary Canada* Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal.

WACQUANT, L. 2000 (2<sup>ème</sup> ed). *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille : Agone, 287 p.

WIKAN, U. 1991, « Toward an Experience-near Anthropology », *Cultural Anthropology*, vol. 6 (3), pp. 285–305.

WILLIAMS, D. 2006. « Introduction », in G. ROUTHIER et A. MAUGEY, *Église du Québec, Église de France : cent ans d'histoire*. Montréal : Novalis, pp. 5-13.



## **Annexe 1 - Le Jourdain**

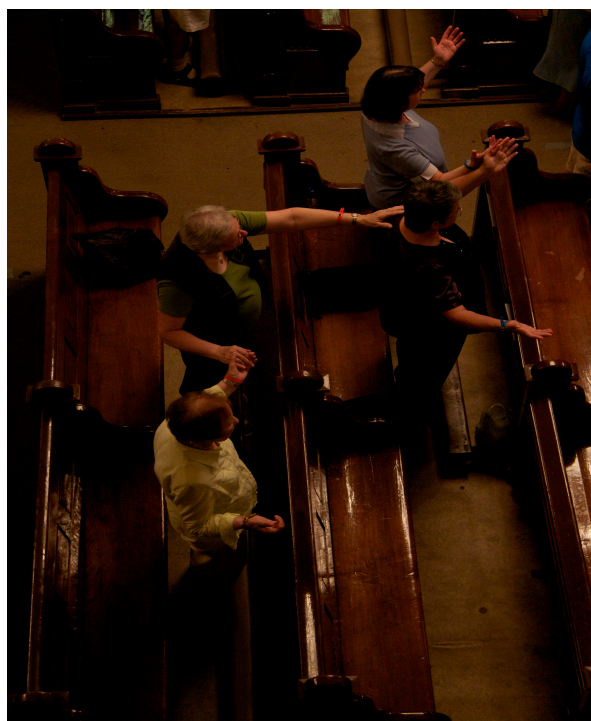


Source : <http://www.lejourdain.org> consulté le 9 août 2013

## Annexe 2 - Photographies du Congrès charismatique<sup>19</sup>



Un échantillonnage représentatif de la démographie du Renouveau charismatique : majoritairement féminine, dans la soixantaine avancée, prépondérance des Québécois d'origine canadienne-française et présence significative de personnes d'origine haïtienne.



Ce cliché laisse voir une part de l'*embodiment* charismatique : prière les paumes ouvertes, tournées vers le ciel et contacts physiques entre coreligionnaires dans la prière.

<sup>19</sup> Photographies prises le 19 août 2013, à l'église Saint-Jean-Baptiste, Montréal. Deuxième jour du Xème congrès national du Renouveau charismatique





« Jésus est vivant », thématique du congrès, mais aussi leitmotiv de la spiritualité charismatique. Par leur rencontre personnelle avec le divin, les membres du Renouveau *vivent* la présence continue de Jésus.



Ce dernier cliché fait voir l'importance du patronage de la Vierge Marie, option dévotionnelle de choix pour de nombreux charismatiques du Jourdain. À noter aussi le nombre considérable de prêtres, illustrant la place importante qu'ils occupent au sein du Renouveau charismatique au Québec.